فصول الحواشی لاصول الشاشی

یطلب من

مکتبۃ الحرم

اردو بازار، لاہور

اللہ یجتبی الیہ من یشاء ویہدی الیہ من ینیب

الحمد للہ المنّان خالق الانس والجان انّ وفقنا لطبع
ھذا الکتاب المستطاب الجامع للمتن والشرح والحواشی
الکاشف لشبہات النواشی والدافع لاوھام الغواشی المسمّٰی بہٖ

فصول الحواشی لاصول الشاشی

رحمہ اللہ تعالیٰ

یطلب من

مکتبۃ الحرم

اردو بازار۔ لاہور

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على سوابغ نعمائه المواترة في كل زمان
وسوائغ آلائه المتقاطرة في كل آن ونشكره على
ما اصطفانا من كافة الامم ببدائع الاحسان وهدانا
الى الشريعة المضيئة بسواطع البرهان واشهد ان لا
اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث

لاقتباس الانوار هذا اى الانوار ملكا الكاملة فالسنة موضحة لمعانى القرآن الشريف ١٢

قوله اصطفاه عطف على قوله هدى ... الى ونشكر الله على هداية ... ثم

[illegible]

٣

[illegible]

شرح ديباجة المشكوة ١٢

ابتداء الطبع [illegible] ١٣١٢

[illegible]

بشيراً ونذيراً وداعياً الى الله باذنه وسراجاً منيراً

المجلي حنادس الليل البهيم عن مناهج الصراط المستقيم

المنجي غوامس بحر الغواية الى نجاة سواحل الهداية

تعطرت الاولى بنسيم اخلاقه وبشرت الاخرى بعميم

اشفاقه منزلته العليا فاستوى وهو بالافق الاعلى

ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى خلقه الا

نهى ان الله وملئكته يصلون على النبي يا ايها الذين

امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما صلوة تضيء باشراقها

اقطار الدنيا وتنبسط نفحاتها في الملاء الاعلى وعلى النجوم

والمشكوة الكوة الغير النافذة استعيرت لفم الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم والسنة هي الطريقة والعادة وفي الاصطلاح ما صدر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من قول او فعل او تقرير ١٢ توضيح ص ٣ حاشيه

فلما اردنا ما من الله المراحل الحنفية منسوب الى الحنيف بمعنى المائل الى الحق والثابت عليه وهي مضاف الى المراحل وصفته والمضاف التام واخرجنا من المراحل والبيضاء صفة المراحل بالفتح النجم بتقديم الباب وزن فعيل بمعنى الفاعل من الشكوى والمراد بها هنا المناسبة بالتمام للاوهام ظاهرا والاملا حاصل المعنى ظاهر مقتضى نقيضين بالفتح جمع علم والاشارة الى العلامة والاحكام الفعل مقتدا فان الاحكام انهم اصحاب كالنجوم فبايهم في الحديث وكما ان العلامة اقتديتم اهتديتم فكذا بهم يعرف به الشيء ابن نبينا صلى الله عليه وسلم هذا المعتقد والله اعلم ١٢ محرره

قوله المجلي المراد المزيل والكاشف مجاز الان اظهار الشيء يستلزم رفع الخفاء وازالة الاستار منه فيكون ذكر الملزوم وارادة اللازم اى المزيل ١٢ منه عفي

ما يجمع جمع مصباح كمصابيح جمع مصباح بالكسر اداة راست كذا في المنتخب والصواب المستقيم بدل عنه وايراد بالجمع تفنيا

لان القول

استشارت حجر شاعلية جميل السلام على نحو التحية التي لاحد من الانبياء الا انبياء صلهم عليها غيره بدل عليه بعضهم قبل عمر كذا نقلته ذرية النبي صلى الله تعالى يدل على الفاتح بتعظيم تكرير فناح الفضل بالنبي عليه السلام هو الخلق للخلق بعضهم ببعض ويعم الكاتب بتكرير كالنبي ذلك بدل خلقه ولا نبي وكذا في قوله انما ذلك لعلمه على ... بدليل تو صيفه بالنجم اعني عليه السلام القرآن اي ما فيه من مكارم فالت عائشة رضي الله كان خلقه ... بالكونين ومتوكل على خالقها الاخلاق وانا للخلق يملك تصديق جاءت بالاعمال سبحانه ... ١٢

كتبه بدر الدين عفي عنه مهو ... هذا الاقتباس من قول الله تعالى ... في المصباح ... لان اتيان يقول الغير ...

هو الذي ملكته بعبارات لا يطلع عليه ... تعالى ما دون هو اتيان بقول الغير بلا نية ... ادب الاقتباس الى قوله فالاقتباس في النقل فانه اتيان ... وقد ترك والاقتباس من قول الغير بلا ... على غير ... كذا قال السيد السند في حاشية المطول ... انه قول الغير ... بتسمية بالنجوم اشارات الى ان الاقتباس ... ذكر المطالع اولا في تشبيهه ... الشمس كالشمس كما ان ... من مشكوة النبوة التي ... على ما ذهب اليه من بركة ... منه الشمس ... والنجوم على الاهتداء ... علم انه عليه في ... صلوات الله عليه وسلم ... ١٢

من قبيل اضافة النجوم الى المطالع واضافة النجوم الى الصفة الى الموصوف في الصفة مطالع جمع مطلع بفتح اللام كوكب جوزاء وجاء في براعة ... والمطلع بالفتح زمان السماء بحذف فالتقدير صلوا على آله كنجوم مطالع في المطالع بمعنى الاول وان اريد منه المعنى الثاني فيكون معناه البروج فاضافة النجم اليه بمعنى في تقديره صلوا على آله كنجوم في بروج السماء وعلى التقديرين الصفة كاشفة كما لا يخفى وقوله لله هتداء بيان تشبيه الآل بالنجوم يعني كما ان النجوم يهتدى به المسافر فكذا الآل يهتدى الناس بهم طريق الحق وقوله اعلام آه بالكسر مصدر من باب الافعال بمعناه آگاه گردیدن مبني للفاعل عطف على قوله نجوم الخ وهو يتعدى الى المفعولين فمفعوله الاول دهو الناس محذوف والثاني من مراحله مذكور فيكون تقديره صلوا على آله معلم الناس مراحل المنقبة البيضاء والمراحل جمع مرحلة وهي موضع نزول المسافر والمراد بها الاحكام سميت بها كما ان كل مرحلة مقصودة للمسافر ويرجع اليها فكذلك كل واحدة من الاحكام مقصود للمؤمنين ويرجعون اليها لاحكام ١٢ الطلوبة

محرره للعه

بدل عنه

الحمد

منه

رحمه الله ... تعليل العلياء ١٢ ... خيره وفاستوى ... وتحليل ان يكون العلياء صفة فاستوى خبره مثلاه موصوف والعلياء وكلمة لدا العلياء ...

مطالع السماء للاهتداء واعلام مراحل الحنيفية البيضا

وبعد فان اهم مطالب الدينية واعظم معالم اليقينية

علم الفقه والشرائع والاحكام يضيئ به الطريق الموصل

الى دار السلام وان الكتب المصنفة فى اصول هذا

الفن اكثر ما نبذ ولا واقيها شانا ولا الكتاب المعروف

باصول الشاشي فانه اول مرحلة يلم بها الدخيل والناشئ

والها روضة تتبسمت انوارها بلطائف البيان وكريت

انهارها بطرائق التبيان تصبى فى غصنها عنادل

العبارات بنكات فصيحة ويهمس فى صحنها بحلى الا

والحنيفية من الحنف وهو اعوجاج فى الرجل اى ميله فاستعمل فى مجرد الميل وخص الحنيف للمائل عن الباطل الى الحق ولذا يطلق على المسلم فالحنيفية هى الملة المائلة عن الاختلال والتاء للمبالغة ١٢

الاستعارات برقات فسيحة لكنها مع سعة ساحتها و

فسحة رحابها صعب المدارك وتعب المسالك ذلت في

سدتها السماء جباه الفطن الصائبة وخضعت بمنزلتها

الغراء رقاب الافهام الثاقبة فاختلف الى بعض الخائضين

في غمرات عويصاتها والغائصين في لجات معضلاتها

ملحين ان احل لهم عقود مشكلاتها واجلي حدود مجملاتها

فابديت وهدي انّي لست من فرسان هذا المضمار و

غواص هذا البحار لما رأيت في ذلك بعض الغايات على حسب

ما بي من القدرة والطاقة الى اسعاف ما تليه الى من مبتغاهم

وانجاح ما استطيع من مناهم مستعيناً بالله الكريم
ان يذلل صعاب هذه الخطب الجسيم فشرعت ان اعلقها
بحواشي مبرزة لمحاسنها وكاشفة لمعانيها متوكلاً على انعامه
الشامل واكرامه الكامل ان يلهمني ما احتاج اليه في
كشف رموزها والبحث عن كنوزها واختصرت على ما
حاجتهم اليه ما شئت ومنفعة عامة فان الرشف انفع و
التطويل اصدع وان غوامض هذا الكتاب وان كانت
ذات شعب وافرة لكن اشكر من بروقه وسميته بفصول
الحواشي لاصول الشاشي وها انا اشمل بتوفيق الله الوهاب
وهو اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب قال الحمد لله
الذي اعلى منزلة المؤمنين بكريم خطابه الخطاب مثل
قوله تعالى وانتم الاعلون والله معكم ومثل قوله تعالى
من ياته مؤمناً قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى

والكريم كل شيء كثر خيره ونفعه يقال كتاب كريم ورزق كريم
واجر كريم ونفع الخطاب انه يعلو به المؤمنون درجات في الدنيا
والآخرة ويحتمل ان يراد بالكريم ههنا الشريف وذكر صفة الكريم
لاخراج الكفرة مثل قوله تعالى يا ايها الكافرون فانه لا يعلو به
درجتهم واما اضافة الكريم الى الخطاب مع انه صفة بالتاويل وهو
ان الصفة اعم فاضيفت نظرا الى عمومها واضافة العام الى الخاص
للبيان والتخصيص كما في قولهم اخلاق ثياب وجرد قطيفة على معنى
شيء كريم من جنس الخطاب فان قيل ما النكتة في العدول عن الوصف
الى الاضافة والاصل هو التوصيف قلنا فيه وجهان احدهما ان الصفة
اهم لتعلق علو منزلة المؤمنين بصفة الكريم لا بمطلق الخطاب
فانه واردة للكفرة ايضا فقدمت لذلك في الذكر وعليه قوله عليه الصلوة
والسلام اعطيت جوامع الكلم وثانيهما رعاية للسجع وله غير واحد
نظير في كلامهم وعليه فواصل القران مثل الرحمن على العرش
استوى والباء في الكريم يحتمل الاستعانة فيكون علو منزلتهم
هو مخاطبتهم بكريم الخطاب ويحتمل للسببية فيكون علو
منزلتهم ما حصل لهم من السعادات والمعالي بامتثالهم خطابات
الشرع ويحتمل ان يكون على تضمين فعل او شبهه على

١٠

لخوا على منزلتهم مبيّنا بكريم خطابه مثل ما ورد فى القرآن بتنويه
درجاتهم فى الآخرة ورفع درجة العالمين اى رفع من بين سائر
المؤمنين درجة العلماء الذين يعلمون بمعانى كتابه والباء لتعدية
العلم ويحتمل للسببية اى بفهم معانى كتابه وانما اقتصر على علماء القرآن
من بين سائرهم لان الكتاب جامع العلوم باسرها فكان العالم به
عالما بكل العلوم اوليكون تعريضا بان من خلا عن معانى القرآن
كاهل الادب والمعقول الذين لاحظ لهم فى التفسير والفقه
غير معدودين فى زمرة العلماء كارباب سائر الصناعات واما الفقه
فمستنبط من الكتاب فكان الفقيه من علماء الكتاب وانما افاق
العلماء على سائر الناس لانهم قالوا افضل العلم بالشرائع وخطاباتها
فان قيل الكتاب سوّى بينهم فى الدرجة حيث قال الله تعالى يرفع الله
الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات فمن اين يكون
لهم فضل على سائر المؤمنين قلنا ما سوّى بينهم لانه خصص
العلماء بالذكر بعد ما كانوا داخلين فى الذين آمنوا
والتخصيص بالذكر انما يكون لاظهار شرف المخصص وابراز
فضله كتخصيص جبرئيل وميكائيل فى قوله تعالى من كان عدوا
لله وملئكته ورسله وجبريل وميكال اظهارا لاختصاصهما

بفضل على سائر الملئكة على ما قال علماء المعاني والبيان وخص
المستنبطين منهم بمزيد الاصابة وثواب والصلوة على النبي محمد
صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه اى المجتهدين الذين صرفوا طاقتهم
فى استخراج المسائل من النصوص بعباراتها واشاراتها واقتضاءاتها و
بالقياس على مواضع النصوص وانما كان لهم مزيد الاصابة
لان كل عالم له اصابة الحكم المنصوص عليه والمجتهد له اصابة
الحكم مع علته بحيث يطمئن القلب لديه واصابة تعديته الى
غير المنصوص عليه من مواقع وجود علته واصابة مواقع عدمه
مما عدم علته فيها فكان لهم مزيد الاصابة ومزيد الثواب
لزيادة تعبهم فى تحقيق الدين والاجر على قدر التعب ولان المجتهد
اذا اخطأ كان له اجر واحد واذا اصاب كان له اجران وغير
المجتهد اذا اخطأ لا يكون له اجر فلا يكون لهم مزيد الثواب و
السلام على ابى حنيفة واحبابه بمعنى السلامة والمراد سلام الله تعالى
على حذف المضاف اليه وهو دون الصلوة لانه فى الاستعمال اختص
بالنبي عليه الصلوة والسلام ولا يصلى على غيره الا تبعا وخص ابا
حنيفة واحبابه بالذكر لانهم هم الذين تولوا تمهيد قواعد
المسائل الشرعية واستخراج المعاني الفقهية من النصوص

حواشي متعلقة صفحه ١١

مرتبة بين مرتبة الصلوٰة والترضي فيحسن ان يكون لمن منزلته بين المنزلتين اعني يقال لمن اختلف في نبوتهم كلقمان وخضر وذي القرنين عليهم السلام دون لمن دونهم انتهى كلام اليافعي رح هذا ١٢ منه

قوله بعض الخ وقوله ان الخ دونهم

رعاية للادب والترحم من دونهم والعفو للمذنبين والسلام مخصوص بالصحابة رض والاولياء رح والعلماء رح على المذهب الصحيح بالانبياء والملائكة والترضي بين الصلوٰة وبين الترضي فالصلوٰة مخصوصة

صفات الحسان ٥٧ قوله بعض الخ

ولا يقال ان السلام جاء بحاذ كثيرة اسم الله تعالى و التطهير عن العيوب السلام وغيرها فبأي معنى هنا فذهب بقوله بعض السلام ١٢ قوله وهو دون الصلوٰة اقول لهذا ممنوع بسند ما ذكر في صفات الحسان والسلام كالصلوٰة و لو سلم فالصلوٰة مخصوصة على المذهب الصحيح بالانبياء والملائكة

والترضي مخصوصة بالصحابة رعاية للادب و الاولياء والعلماء والعفو للمذنبين والسلام مرتبة الترحم ودونهم الصلوٰة والترضي فيحسن ان يكون لمن بين مرتبة المنزلتين اعني يقال لمن اختلف منزلته بين خضر وذي القرنين دون لمن دونهم كلقمان وخضر نقلا عن الامام اليافعي رح نبوتهم كذا في صفات الحسان على الامام الاعظم رح كذا فعلى هذا ايضا لا يصح السلام على ما فيه ايضا الا ان يبنى على مذهب البعض مع احياء الاعلى قوله دون الخ وابا حنيفة رض والسلام فيرا على اسم افيد ١٢ قوله في الادب ١٢ الم فعل من العلوم والادب من النبي عليه الصلوٰة والسلام ان يختص بالاعلى الاستعمال لان المراد نقل باختصاص الصلوٰة بالنبي دون غيره كما في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي

قوله في عصر تعالى قال قلت قول النبي ان ابي وجليلا عند الله صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم صل على اوفى بدل على جواز استعمالها في غيره قلت الامر خاص بالنبي عليه الصلوٰة والسلام بدليل ان السلف استعملوها مطلقا والسلام كالصلوٰة ولا يقال قال ابو بكر عليه السلام بل يقال رضي الله تعالى عنه هذا ما ذكره في شرح الصحابة والتابعين وغيره الفتاوى وذكر الامام الجويني في الانبياء عليهم السلام يجوز بعضهم ومنع الاكثرون وقالوا حكمه العلماء في انه هل يقال لغير الانبياء عليهم السلام وقد اختلف والذي اراده انه يفرق بينه

قوله اي الذين يجتهدون الخ يعني تصديرهم انفاعل مرفوع الخ اذا دخل على اسم من هذا الباب اعلم ان اللام والعابر الموصول في شرح قول الشيخ ابن الحاجب وصلة الالف واللام اسم فاعل او مفعول فاذا كان الا مركذلك يرد ما قلنا من المستنبطين بالمجتهدين بالذين معرفة صرح بذلك الرضي في بحث الموصول عن العاملين بالذين يعبر عنهم بالماضي واللام فان عبر عن ان يراد بهم الذين يعلمون اي بالعابر وهمنا من الاول اشعار بان زمان الماضي صرفوا بالماضي قلت في الكتاب كما تحصل في الزمان للعلماء بعض الكتاب فكلمة في كما والاستقبال الماضي قلنا في الثاني تنبيه ايضا وفي الثاني تنبيه

حرره ١٢ قوله المستنبطين الخ بعد من ان المراد به المجتهد دون المقلد مع ان الامر ليس كذلك اذ نفس الاصابة للعلماء المقلدين المستنبطين يقتضي ثبوت نفس الاصابة نظر به على ان الاجتهاد كان متحققا في الزمان الماضي وانما كان الزيادة ودرجها في الجواب العالم المقلد ولا يصح قوله يزيد الاصابة وتوضيح ان نفس الاصابة ثابتة لها لكن للمقلد اصابة الحكم النصوص عليه بطريق التقليد فان المقلد يعمم مثلا بان ادعوا حرام لقوله تعالى ٥

قوله ٥ رحمة الخ اعلم ان الاجتهاد على ان الصلوٰة على نبينا عليه الصلوٰة والسلام والسلام اعلم انهم اجمعوا على ان الصلوٰة على الانبياء عليهم السلام فهي بقاء الاحتمال الخطأ في المجتهد فهي تعين الوصف علة وهو لا يضرنا لانا نقول بالقطعية في مادة القياس فان المجتهد فيه القلد وان احتمال الخطأ في المجتهد فهي تعين الوصف علة للحكم المنصوص عليه عليكم رزق الله تعالى لا بالتقليد فتثبت نفس الاصابة للعالم لرزق المنصوص عليه وبوجوده في مادة الفرع فيتعداه اليه وكذا ذلك الحكم النصوص عليهم العلم بكون الوصف الكلي علة التقليد لا بالاستنباط والمجتهد اصابة والاعلام ماهو علة الحرمة الربويات اليمع وحرمة الربو واحل الله

وكذا على استعمال الانبياء وغيرهم في الملائكة فالجمهور على جوازه كما يقول الله والملائكة فالجمهور وبعض على عدم جوازه لا يقول اللهم صل على ابي بكر بل يقال صل على محمد وعلى آله انما على غير فيل هو حرام وقيل مكروه وعلى آل محمد لان فيه تعظيم النبي مثلا اللهم صل على آله بالجوز والاتباع فان قلت الصلوٰة من الله تعالى وحمية على طريق الاتباع فان قلت الصلوٰة من الله تعالى الصلوٰة والسلام ايضا جائز لكل مسلم فلم يجز الصلوٰة والدعاء بالرحمة مستقلا قلت لان استعمالها في غيره كما يقال والصلوٰة على غير النبي من الاشتراك في الثلث استعمالها في غيره لا يقال الله تعالى عز وجل وان كان عزيزا جليلا عند الله عليه والسلام عم

قوله بخصيص اي في بحاله علم في قوله ان الله احيا نبيه في نبئ ليس من عليه السلام الخ

صفات الحقائق

بحيث يكون جامعا لما يوجد بمقتضى الاحكام وليس كذلك اذ الاحكام القطعية معدودة قليلة واجب من النقل ان المسائل التي

واسسوا منها الاصول لبناء الفروع عليها ولم ينتصب احد قبلهم
لاختراع هذه الاساليب والقوانين التي تتبع منها بحار المسائل ومن
نشأ بعدهم من المجتهدين فهم يغترفون من بحار علومهم ويتبعون
آثارهم وبلغ ابن سريج ان رجلا وقع مع ابي حنيفة رح فدعاه وقال يا هذا
اتقع في رجل سلم له جميع الامة ثلثة ارباع العلم وهو لا يسلم لهم الربع قال
كيف ذلك فقال العلم قسمان سؤال وجواب وهو وضع المسائل فسلم له النصف ثم
اجاب فيها ووافقوه في النصف او اكثر فسلم له الربع الآخر وانما خالفوه في
الباقي وهو لا يسلم لهم في ذلك فبقي الربع متنازعا فيه بينه وبين الكل

قال **وبعد** فان اصول الفقه اربعة كتاب الله تعالى وسنة

رسول الله واجماع الامة والقياس فلا بد من البحث في كل واحد من
هذه الاقسام الاربعة ليعلم بذلك طريق تخريج الاحكام اى بعد الحمد و
الصلوة والفاء في فان يتعلق بشرط محذوف مثل اذا فرغت من
الحمد والصلوة فاقول ان اصول الفقه اربعة وعليه قوله تعالى
فالله هو الولي اى ان ارادوا وليا بحق فالله هو الولي كذا
في المفتاح ويحتمل ان يكون جوابا لاما المحذوف تقديره

للقادر والحكم بالاحاطة بعلم الحاكم غير جائز فكيف حكم بالتسليم المذكور والثاني فلانه ان كان المراد بقوله وانه وضع المسائل كل المسائل الواقعة في الدنيا الى يوم القيامة فهو غير مسلم

اما بعد فان اصول الفقه كذا قيل الاصول جمع اصل وهو ما
يستند اليه تحقق الغير والاصول ههنا ادلة الشرع لابتناء
احكام الفقه عليها والفقه لغة فهم غرض المتكلم من كلامه و
اصطلاحا العلم بالاحكام الشرعية العملية كالحلال والحرام
مع استنباطها من دلائلها وقال بعض المشائخ شمس الائمة
السرخسي والشيخ فخر الاسلام البزدوي الفقه له ثلثة اجزاء هي العلم
بالمشروعات واتقان المعرفة بالوقوف على النصوص بمعانيها
وضبط الاصول والعمل بذلك فاذا تمت هذه الاوجه كان فقيها
فمن حوى الاحكام والروايات دون دلائلها لم يكن فقيها
عند الكل لفوات الاتقان ومن جمع دون العمل لم يكن فقيها
عند هؤلاء المشائخ وعليه النصوص والاخبار عدد الرمل
والحصى لا يقال اضافة الاصول الى الفقه لكونها بمعنى اللام
تفيد الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس لا يختص
بالفقه بل هو حجة فيما سواه من اصول الدين اعني علم الكلام
ايضا فكان ينبغي ان يقول اصول الشرع لان لفظ الشرع اعم
لاطلاقه على اصول الدين وفروعه جميعا لانا نقول كثيرا ما يضاف
الشيء الى غيره بمجرد التعلق والنسبة بينهما كما يقال من

ابوك تقول ابي فلان وليس هذا من الاختصاص في شئ وعلى هذا

قولهم اخوه وامه وصاحبه ووليه او استاذه على ان عموم الشرع

ممنوع لانه يقال شرع محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ناسخ

شرائع من قبله وانما يراد به الاحكام العملية فان المسائل

الاعتقادية مسائل من الالهيات واحوال القيامة لا يجري فيها

النسخ ولان اصول الفقه علم هذا العلم فكان ذكره اشارة اليه

اولى والمراد بالقياس المستنبط من الاصول الثلثة اذ ما سواه

ليس باصل في احكام الشرع وانما لم يبرزه المصنف القياس كما

ابرزه الشيخان ومن تبعهما نظرا الى انه يضاف اليه الحكم كما يضاف

الى الثلثة وهم نظروا الى انه هو اعتبار الفرع بمنصوص احد هذه

الثلثة فكان المثبت في التحقيق هو النص الوارد في المقيس عليه

القياس انما كان ناقلا من الاصل الى الفرع بل مظهرا لما ثبت بعلة

الاصل في غير موضع النص فلم يكن اصلا مستقلا في الاثبات

بمنزلة الثلثة فلذا ابرزوه والنظران صحيحان جميعا وجه انحصار

الاصول على الاربعة لان الحكم اما ان يثبت بالوحي او بغيره والاول

اما جلي وهو الكتاب او خفي وهو السنة والثاني اما اجتهاد او

غيره فالاول اما اجتهاد جميع المجتهدين وهو الاجماع او اجتهاد

صـ ولم يقل دليل الانحصار لئلا يبطل حصر الدلائل في الاربعة وان اجيب عنه بان الحصر بالنسبة الى النقليات لا العقليات وهذا حكم عقلي ولو اعتبر الدليل العقلي في المسائل الفقهية فهو مندرج في القياس الشرعي فلا يثبت الحكم الفقهي بالدليل العقلي الصرف

حواشی متعلقه صفحه ١٥

كالقياس كذا الذى من التلويح ١٢ بحيث يكون فرعه فى الحقيقة مبنيا على ذلك الشئ الذى يبتنى فى ذلك المعنى على شئ آخر الفرع عليه كالكتاب مثلا او وجود الاصل الذى يستقل فى معنى الاصالة والابتناء مثل الثلاثة

ص قوله لم يعتبر الثلاثة مويد بان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغى ان لا يكون اصلا مطلقا فالجواب ان الاجماع انما يحتاج الى السند فى تحققه لا فى نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلاثة والعلة المستنبطة منها واعترض عليه بان العام المخصوص من الآية المؤلة وخبر الواحد والاجماع المنقول الينا بالآحاد ليس بقطعية والقياس بعلة منصوصة قطعى واجيب بان الاصل فى الثلاثة الاولى القطع وعدمه بالعارض والقياس بالعكس فاختلف باعتبار الاصل تلويح وجلبى

ص قوله فلذا اوردوه واعترض بانا اولوية بعض الاقسام فى معنى القسم

م علامة التذكير نقال للذكر رجال وللأنثى نساء وللمؤنث تلث نسوة والفصل قياس النطقى وهو قولك ركب من قضايا متى سلمت لزم لذاتها قول آخر كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث والتسمية بالحكم لانه ثبت الحكم الاول ولكنه هو الاخيرة وليست بغرض الاولى فلا يكون رضا بمثابة النجاسة مذهب للاثم والغوى كاطلاق الخمر على مطلق المسكر بعلة المخامرة ثم الحكم بحرمته بناء على انه خمر فظهر ان المراد من القياس القياس النطقى وغير الشرعى ... الفروع لا الاثم ... ص قوله الا انه ... القياس المستنبط ...

ماقلنا فى حرمة اللواطة

[illegible]

البعض وهو القياس واما غير الاجتهاد فليس بحجة لانه اِمّا قول من عند نفسه بما يبدو اليه في القلب وانه يحتمل ان يكون من الله تعالى اولا يكون منه والمحتمل لا يكون حجة واِمّا قول من غيره وهو التقليد وهو قبول قول الغير بلا دليل فلا يكون حجة في الشرع واما افعال النبي عليه السلام فمن قسم السنة فان قلت قد يثبت الحكم باربعة اخرى وهي شريعة من قبلنا والتعامل وهو عادة الناس في المعاملات من البيع والشراء والاجارة وغيرها وقول الصحابي واستصحاب الحال على قول وهو ابقاء ما كان على ما كان على ما ياتي تفصيلها انشاء الله تعالى فكانت الاصول ثمانية قلت شرائع من قبلنا انما يكون شريعة لنا ان قص الله ورسوله من غير انكار فكانت ملحقة بالكتاب او بالسنة والتعامل انما يكون باتفاق آراء الناس على شيء فكان ملحقا بالاجماع وقول الصحابي على اختلاف في مذهب ايضا ومن احتج به يقول ان كان مدركا بالقياس فهو عمل بالقياس والا فهو محمول على السماع من النبي عليه السلام فكان ملحقا بالسنة والاستصحاب مرجعه القياس على راي من احتج به لانه قياس ما يكون على ما كان فتحقق ان ادلة الشرع اربعة بدليل الحصر البحث الاول

من غير اجتهاد للحكم المنصوص لان الاول يسمى استدلالا بدلالة النص واما الثاني فلا يصح الاستدلال به كما سياتي في الوجوه

كتاب الله تعالى وفيه فصول وانما لم يشتغل بتعريفه لانه اشهر من ان يعرف لانه سور معلومة معدودة اولها الفاتحة واخرها سورة الناس وكل سورة مشتملة على عدد ايات وكل اية على كلمات محصورة فكان القران مميزا عن كل كلام غيره بحيث لا يشتبه شيء منه بغيره فلا يحتاج الى التميز والتعريف لتميز المحدود من غيره لا غير ثم الكتاب عبارته في الدلالة جلاء على مراتب وخفاء كذلك ولذلك تتفاوت مراتب احكام الثابتة بها قطعا واحتمالا فلذا اخذ في تفصيل اقسام عبارة الكتاب فقال

فصل

في الخاص والعام فالخاص لفظ وضع الوضع تعيين اللفظ بازاء المعنى ليدل عليها بنفسه من غير واسطة قرينة كالمجاز لمعنى معلوم احتراز عن المشترك والمجمل فانهما وضعا بازاء معنى من المعاني غير معلوم لان معنى كون اللفظ موضوعا لهذا كونه متعينا له ليدل عليه عند الاطلاق بلا قرينة والمشترك والمجمل لا يدلان على معنى معلوم او لمسمى معلوم او لشخص معلوم كزيد او لعين معلوم وهو اعم من الشخص لتناوله الجنس والنوع ايضا لان الانسان والرجل اعيان معلومة كزيد وعمرو واحترز بالمعلوم عن الاعيان المشتركة كالمشتري والجارية على

م قول الشارح ههنا اي لشخص معلوم الجواب اجمالي النقض الاجمالي ههنا مبني فان قلت لا نقض تفصيلي وكذا الجواب ذا مطرد لا يخفى على من هو متتبع الكتب او التعريف فيه كونه اوقع في الاذهان هذا ما سمعت من الاستاذ والله تعالى اعلم بالصواب ۱۲

حواشي
متعلقة صفحة ۲۲

علی الانفراد کقولنا فی تخصیص الفرد زید و فی تخصیص النوع رجل و فی
تخصیص الجنس انسان ای یتناول المسمی المعلوم وحده من غیر
ان یتناول معه مسمی اخر وهذا احتراز عن العام فان المسلمین
مثلا موضوع للمسمی المعلوم وهو الفرد الذی دل علیه لفظ مسلم مع
افراد اخر دل علیها ذلک اللفظ اذا ضم الیه علامة الجمع وهذا هو التحقیق
فی صیغة العام وقیل لفظ المسلمین موضوع لمسمی المعلوم وهو الجماعة
التی اقلها ثلثة لکن لا یقتصر علی الجماعة الواحدة بل کما یتناول الثلثة
یتناول الاربعة والخمسة الی منتهی اعداد الجنس فعلی هذا کان الحد
جامعا لاسماء الاعداد کالثلثة فانها موضوعة لعدد معلوم
وحده ولا یتناول الاربعة معها والخمسة کما یتناول المسلمین
ولا یقال ان لفظ الثلثة انما یتناول جمعا من المسمیات وهی
الافراد الثلثة لا مسمی واحدا فقط فلا یصدق الحد علیه لانا
نقول مسماه واحد وهو المجموع المرکب من الاحاد الثلثة وهذه
اجزاء المسمی الواحد لا المسمیات المتعددة وهذا کالسریر فانه مرکب
من الخشب المتعددة مع انه واحد فان قلت الحد الاول
شامل للمسمی وغیره لان کل مسمی هو

مدلول اسم الموضوع له ومعناه فما فائدة قوله او لمسمى معلوم قلت
المراد بالمسمى المعلوم المتشخص المعين فيكون قوله لمسمى معلوم
افرادا لخصوص العين بالذكر اظهارا لمزيد خصوصه على خصوص
الجنس او النوع لامتناع توهم الشركة في زيد مثلا كتوهمها
في انسان ورجل او المراد بالمعنى ما لا يقوم بنفسه كالعلم والجهل والسواد والبياض مثلا والمراد بالمسمى
العين وهو ما يقوم بنفسه كالله والانسان وسائر الحيوانات والجمادات فان قلت
ما للخاص عرف كل نوع منه على حدة ولم يجمعهما في حد واحد
بان يقال الخاص ما وضع لمدلول واحد كما جمع المشترك بنوعيه
في قوله ما وضع لمعنيين مختلفين فانه اريد به المشترك من المعاني
والاعيان حيث اريد بالمعنى المدلول قلت ان كثيرا من
المشائخ فرقوا بين الخاص والعام بجريان الخصوص في
المعاني والاعيان جميعا وقصر العموم على الاعيان فقط
فلذا عرفوا كليهما في الخاص ليكون نصا على جريان الخصوص في
القبيلتين اظهارا للتفاوت بين العام والخاص قال الشيخ
فخر الاسلام اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم واحد على
الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد وكذا عبارة الشيخ
شمس الائمة السرخسي يعني في اصوله

عين الله

٢١

وعلى هذا عبارة غيرهما من المشائخ رح فى تعريفه فلعل المصنف رح
سلك ذلك المسلك وان لم يصرح بنفى العموم فى المعانى لكنه لا يخلو
مع ذلك عن اشارة اليه فى التعريف للعام كما سنذكره
ان شاء الله تعالى كيف وهذا مذهب اكثر المشائخ المتاخرين
فالغالب ان المص ذهب اليه فان قلت هذا الوجه مستقيم ولكن
المعنى فى عرف استعمالهم لا سيما فى مقابلة اللفظ انما يراد به
مدلول اللفظ على الاطلاق وكذا المسمى فيكون كلاهما اعم
من العين والمعنى ولا دلالة للعام على الخاص قلت اذا ذكر المعنى
والمسمى متقابلين يراد بهما العرض والعين على ما حكينا من عبارة
الشيخين وغيرهما وكفى به العرف الشاهد وان كان مقيدا
فان قيل كلمة او للواحد غير معين فيكون المعرف مجهولا والجهالة
ينافى التعريف قلنا انما تورث الجهالة اذا كانت للشك او للتشكيك
اما اذا كانت للتقسيم كما هو للتخيير والاباحة مثل
جالس الحسن او ابن سيرين فلا تفيد الجهالة وعلى هذا كان
المعنى ههنا ما وجد فيه احد هذين ايما كان فهو خاص وما
خلا فيهما جميعا فليس بخاص وهذا ليس من الجهالة فى شئ
ومجئ كلمة او للتقسيم فى الخبر مذكور فى كتب النحو كما فى قولهم الكلمة

عمه وقد يكون لمنع الجمع ويكون دون الخلو وقد يكون لمنع الخلو دون الجمع وههنا من هذا القبيل ١٢

عبد الله رح

ك قوله او كلمات سيرين فان او ههنا للتخيير لا للتشكيك لان كونها للتشكيك يفيد الخلل والاضطراب لا يناسب بالامر ١٢ راجي الرحمة

ك قال الدافع وهم انه من ان ما قلتم ان كلمة او قد تكون للتقسيم ليس علينا لاحتمال ان تسليمه جزماً او صلا ١٢ لو يجيء للتقسيم

ك قوله الكلمة الخ يعني اذا ذكر المبتدأ في قولنا الكلمة وذكرت في خبرها كلمة اما كما في قولنا اما اسم او فعل او حرف تكون اشارة الى ان الخبر منقسم الى الاقسام المذكورة لا للتشكيك ١٢ راجي الرحمة

٢٣

ك جواب سوال وهو ان المصنف رح لو سلك مسلكهم يصرح بمنع العموم في التعريف ١٢

ك اي بارادة العرض من الجنس والعين من النوع عند المقابلة

حواشي متعلقة صفحه ٢٢

عمه مثال الاول هذا الانسان زيد او عمرو فان كون المشار اليه زيداً وعمراً كليهما ممتنع ويجوز كونه غيرهما بان كان بكراً او خالداً مثلاً والثاني زيد اما في البحر او ان لا يغرق بعني في البر فان خلو حال الزيد من ان يكون في البحر كما لا يخفى لا الجمع لامكان ان يكون في البحر ولا يغرق بكونه جالساً في السفينة مثلاً والثالث كقولنا العدد اما زوج او فرد فان الجمع بينهما احدهما ممنوع والخلو عنهما بان لا يكون زوجاً ولا فرداً كليهما ايضاً محال ثم التخيير والاباحة مترادفان فانهما عبارة عن الاتيان باحد الامرين او الامور المتعددة بطريق الاباحة لا الاجر كما لو قال جالس الحسن او ابن سيرين فله ان يجالس باحدهما غير معين وليس له ذلك بينهما فرق بان التخيير كما ذكرنا انفاً والاباحة عبارة عن الاتيان باحد الامرين او الامور المتعددة او الجمع بطريق الاباحة مثل جالس الفقهاء او المحدثين فله الاتيان بالامور عند ابتدار الامر ان يجالس بوجه بينهما لا على التعيين وكذا يجالس من المذكورين وليس له عدم الفعل بهذا القول المطلوب من الاباحة عمه

ك قوله او للتشكيك الخ اعترض ان ذكر كلمة او في الحد يؤدي الى تقسيم الحد فهو باطل لان المقصود من الحد حصول العلم بالمحدود وهو التعريف وان كان يؤدي الى التقسيم فهو جائز لعدم الاختلال في التعريف ثم ان تناول القسمين لفظ واحد من الفاظ الحد هو تقسيم المحدود وان لا فهو تقسيم الحد كما لو قيل الجسم ما يتركب من جوهرين او ما يتركب من جوهرين او اكثر يكون تقسيماً للمحدود وتقسيماً للحد ما يتركب من جوهرين او الجسم ما يتركب من جوهرين ابعاد ثلاثة يكون تقسيماً للحد لعدم دخول القسمين تحت لفظ التركيب فيفسد وههنا التقسيم تحت قوله لفظ الموضوع والمسمى تحت كلمة او وقد يكون هو جائز وكلمة او لمنع الجمع والخلو عمه

ك قوله او للتشكيك ذكر كلمة او في الحد يؤدي الى التقسيم وهو جائز في التعريف الا اذا كانت في غير الحد كان غير لتنويع الحد والمحدود وههنا كذلك الحد والجواب عنه غير معين ففي كلمة او لواحد غير معين المراد هذا ما عندي والله تعالى اعلم بما هو المراد ١٢ محرره عفي عنه

ك فاندفع الايراد ههنا كذلك وان كانت لتقسيم الاحد غير معين ان خلاصة الجواب سلمنا ان كلمة او لواحد غير معين لكنها اذا تكون للتقسيم دون الجمع ثم اعلم ان كلمة او لمنع الخلو

اما اسم او فعل او حرف فقوله کقولنا فی تخصیص الفرد زید یعنی ان
الخاص علی ثلثة اقسام شخص ونوع وجنس وهذا لان معنی
الانسان وهو حیوان ناطق ومعنی الرجل هو مذکر من بنی آدم
جاوز حد الصغر الی حد الکبر کل منهما معنی واحد کمعنی زید
وانما تعرض له لتبین ان الخاص لا یتفاوت بین ان یکون
لمفهومه افراد فی الخارج او لم یکن بعد ان کان مدلولا
واحدا وانما سموا الانسان جنسا والرجل نوعا لانهم
یعنون بالجنس ما هو اشمل من النوع وبالنوع ما یقع علی
افراد متعددة بخلاف ما اصطلح علیه الفلاسفة واهل
المنطق فانه غیر ملتفت عند غیرهم من اهل العلم کیف
وانهم قوم مخصوصون انفردوا من غیرهم وسلکوا طریقا أفیلجأ
اهل العلم ان یسلکوا مسلکهم کلا فلکل قوم سنة وامام

والعام لفظ ینتظم جمعا من الافراد اما لفظا کقولنا مسلمون
او مشرکون واما معنی کقولنا من وما قوله ینتظم ای یشمل احترازا عن
المشترک فانه لا یشمل الفردین او اکثر بل یحتمل کلا واحد علی السواء بطریق البدلیة وقوله جمعا
احترازا عن الخاص فانه ینتظم فردا واحدا وعن التثنیة واسماء الاعداد لان المراد

عــه ای کیف یکون اصطلاحهم متفقا عند غیرهم ١٢ عــه ولهذا التعبیر عن معناها بالفارسیة هرکس دیر شنه نه برکس وشنه ١٢ عــه بانه اذا
ارید الواحد منه اقیم ذلک بدلا عن الغیر کما فی القروء
اذا ارید منه الحیض کان ذلک بدلا من الاطهار واذا ارید الاطهار
کان ذلک بدلا من الحیض ١٢ من الحواشی والشروح

ترجمہ صفحہ ۲۸ باب دوم

قوله وانما سموا الخ دفع لما يرد من ان اطلاق الجنس على الانسان والنوع على البعض ... عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق والانسان ليس كذلك و ... النوع عبارة عن كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة كالانسان ...

كما اختار الشارح ... والنوع ما الرجل ... عن السؤال ... فان الجنس عند الاصوليين يغاير الجنس عند المنطقيين ... والنوع ... الرجل والمرأة وهما مختلفان بالاغراض فان الرجل ... والمرأة ... الاغراض ... النكاح ... والامامة ...

قوله والنوع وهو عندهم ... كالذكر من بني آدم سواء كان ... والعبد وهما مختلفان بالاغراض ... الشهادة ... والفاسق ... مختلفان ... يعارض الرق ...

قوله الا ... عند الاصوليين ... اصطلاح ... المنطقيين ... والله اعلم

٢٥

بقوله ينتظم جمعا من الافراد جمعا من مدلولاته ومدلول التثنية
والثلثة الجموع المركب هو واحد كما اقررنا انفا وانما اردنا جمعا
من مدلولاته لان مطلق الافراد لا يفيد معنى اذ كل جماعة فرد بالنسبة
الى ما فوقه الا يرى ان اهل اللغة قالوا ان جمع الجمع يتناول امثال الجمع
الذي هو دونه لان كل جمع منه فرد من افراده فعلم بهذا ان المراد
جمعا من مدلولاته فان قيل فكل من الثلثة وما وراءها مدلول واحد
من مدلولات لفظ الجمع كزيد وعمرو وبكر ورجل فالجمع المطلق على الثلثة
لا يكون متناولا للجمع من مدلولاته مع انه عام في الاصطلاح قلت
مدلول الاصلي لفظ الجمع هو معنى اصل صيغته اي الواحد فالحق به
علامة الجمع زاد عليه الانتظام وهذا اوضح جدا وقيل المراد به جمعا
غير مقدر واسماء الاعداد انما تنتظم جمعا مقدرا فخرج به عن الحد
لكنه لا دلالة في اللفظ ولا في الخارج على هذا القيد ولا بد في التعريف
من الدلالة على كل قيد والا يكون مخلا بالفهم وقوله لفظا او معنى
تفسير للانتظام يعني ان العام نوعان نوع ينتظم جمعا من الافراد لفظا
بان يدل صيغته على الشمول كصيغ الجموع نحو زيدون ورجال ونوع ينتظم
الجمع معنى بان لا يكون له صيغة الشمول كمن وما والجن والانس فانها

متعلق صفحه ٢٦

فانها عامة من حيث المعنى حيث يتناول جمعا من الافراد دون
الصيغة لانها ليست باسم جمع كذا قال ابو اليسر وحكم الخاص
من الكتاب وجوب العمل به لا محالة اي قطعا ويقينا وهذا
مذهب مشائخ العراق والقاضي ابي زيد والشيخين ومن تابعهم
لان المقصود من وضع الالفاظ للمعاني ان تدل عليها عند الاطلاق
حتما والا لم يكن للوضع فائدة وقال مشائخ سمرقند واصحاب الشافعي
لا يثبت الحكم به قطعا لان كل لفظ يحتمل ان يراد به غير موضوعه مجازا
ومع الاحتمال لا يثبت القطع فالجواب ان هذا الاحتمال غير ناش

عن دليل فلا يقدح في القطع الا يرى ان من قام تحت حائط لا ميل فيه لا يلزم لاحتمال السقوط لانتفاء دليل السقوط واذا كان مائلا يلزم لاحتمال السقوط لنشوه عن دليل الميل

فان قابله اى عارض الخاص من الكتاب خبر الواحد او القياس فان امكن الجمع بينهما بدون التغير في حكم الخاص مع تغير ما في حكم الخبر يعمل بهما اى بالمتقابلين لان الاصل ان يعمل بالدلائل جمعا بينهما ان امكن والا اى وان لم يمكن الجمع بينهما بدون تغير في حكم الخاص يعمل بالكتاب ويترك ما يقابله لان الكتاب اقوى منهما لانه قطعي وهما ظنيان لان في خبر الواحد شبهة الانقطاع عن الرسول صلى الله عليه وسلم والقياس مبناه على الراى وهو يحتمل الغلط والضعيف لا يظهر في مقابلة القوى مثاله اى مثال الخاص من الكتاب او مثال الخاص الذي قابله القياس فان قلت لا يلائم هذا المثال لان مقابل هذا الخاص القياس اللغوي وكلامنا فيما يقابله القياس الشرعي اذ اللغوي ليس بحجة عندنا فلا يتصور منه المقابلة قلت لا نسلم ان كلامنا فيما يقابله القياس الشرعي اذ المذكور مطلق القياس واما تصور المقابلة فثابتة فان القياس اللغوي انما لم يكن حجة في اثبات الحكم الشرعي فاما فيما يرجع الى اللغة

حجة وارادة معنى من اللفظ دون معنى من باب اللغة فيصلح

القياس اللغوي شاهدا له فاذا كان حجة في ذلك كان مقابلا

للكتاب صورة فيما اجتمعا فيه نفيا واثباتا او نقول القياس

اللغوي حجة عند الخصم فكان هذا مثالا على مذهبه كما في قوله تعالى

والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فان لفظ الثلاثة

خاص في تعريف عدد معلوم فيجب العمل به ولو حمل الاقراء على الاطهار

كما ذهب اليه الشافعي باعتبار ان الطهر مذكر دون الحيض وقد

ورد الكتاب في الجمع بلفظ التانيث دل على انه جمع المذكر وهو

الطهر لزم ترك العمل بهذا الخاص لان من حمله على الطهر لا يوجب

ثلثة اطهار بل طهرين وبعض الثالث وهو الذي وقع فيه

الطلاق ويخرج على هذا حكم ثبوت حق الرجعة في الحيض

الثالث وزواله وتصحيح نكاح الغير وبطلانه وحكم الحبس

والاطلاق والسكنى والانفاق والخلع والطلاق وتزوج

زوج باختها واربع سواها واحكام الميراث مع كثرة تعدادها اخبار

بمعنى الامر والقرء مشترك بين الحيض والطهر على ما جاء في اللغة

ولذلك اختلف فيه كبار الصحابة فبعضهم ارادوا بها الحيض كما

هو مذهبنا وبعضهم ارادوا بها الاطهار كما هو مذهب الشافعي

وهم كانوا اهل اللسان فثبت انه مشترك ثم علماؤنا قالوا
لفظ الثلثة يقتضي ان يراد بها الحيض لانها اسم خاص لعدد
معلوم وهي الثلثة الكوامل للافراد وانما يعمل بها اذا اريد بها
الحيض اذ لو اريد بها الاطهار انتقص العدد من الثلثة لان
المراد بها طهران وبعض الثالث وهو الذي وقع فيه الطلاق اذ هو
معتد به عند الخصم فلا يكون عملا بالثلثة الكوامل وفيه
ترك العمل بالخاص بالقياس الذي عمل به الخصم وهو ان
في اسماء الاعداد من الثلثة الى العشرة علامة التذكير
يقال ثلاثة رجال وثلث نسوة والحيض مؤنث والطهر مذكر
فدلت التاء في الثلثة على ان المراد بها الاطهار ونحن انما

تركناه وان كان القياس فى اللغة مستقيما لما رايناه مخالفا الخاص
الكتاب على ما قررناه هذا حاصل ما ذكر فى الكتب واعترض عليه
بانكم ايضا تركتم العمل بهذا الخاص بالزيادة على موجبه لانه
اذا طلقها فى الحيض لا يحتسب تلك الحيضة بالاجماع بل يجب
التربص بثلثة غيرها واسم الثلاث كما لا يحتمل
النقصان لا يحتمل الزيادة فكانت الزيادة تركا للعمل بموجبها
واجيب عنه بان ذلك الزيادة ثبت ضرورة وجوب التكميل
فلا يعاب به وذلك لانه اذا انقضت الحيض الثالثة حصلت
الحيضتان وبعض الثالث فوجب تكميل الاولى ببعض الرابعة
والحيضة الواحدة لا تتجزى ولهذا قلنا لو قال لامراته انت
طالق اذا حضت نصف حيضة لا تطلق حتى تطهر كما لو قال ان
حضت حيضة فوجبت الرابعة بتمامها ضرورة عدم التجزى
وللخصم ان يقول ما ذكرنا من حديث دلالة التاء لا نسلم انه قياس
لغوى بل هو اشارة النص لان نظم النص يدل على ان المعدود
مذكر فكان ترك ظاهر النص الخاص باشارة النص الخاص لا بالقياس

[illegible]

ويمكن الجواب عنه بانه وان جعل اشارة النص لكن لا يدل حتما على
ان المراد بها الاطهار فكان بمنزلة القياس وبيانه ان القرء والحيض
اسمان لدم مخصوص فمن تانيث احدهما لا يلزم ان يكون الآخر
مؤنثا الا ترى ان الذهب والعين اسمان لشيء واحد وكذلك البر والحنطة
اسمان لحبة مخصوصة مع ان احدهما مذكر والآخر مؤنث فكذلك
القرء مذكر وان كان الحيض مؤنثا فالحاق علامة التذكير انما كان
لتذكير لفظ القرء فلا يدل على ان المراد بها الاطهار وتفريع الا
ختلاف اذا ثبت ان العدة عندنا ثلاث حيض وعنده ثلث اطهار
انه اذا طلقها في طهر فالحيض الثالثة عندنا من العدة وعنده خارج
من العدة لانه يتم ثلثة اطهار قبل الحيض الثالثة فثبت احكام العدة
في الحيض الثالثة عندنا خلافا له فمنها اذا طلقها طلاقا رجعيا كان
له حق الرجعة في الحيضة الثالثة عندنا وعند الشافعي زال فيها حق
الرجعة ومنها صح نكاح غير الزوج في الحيضة الثالثة عنده وبطل
عندنا ومنها كان فيها حكم الحبس اي تكون محبوسة ليس لها الخروج
والبروز من بيت الزوج عندنا في العدة وعنده حكم الاطلاق
وهو ضد الحبس ومنها كان لها عليه في الحيضة الثالثة السكنى و
النفقة عندنا لا عنده ومنها صح الخلع عندنا في الحيضة الثالثة وكذا

وكذا السوال ليهما خلافا له وكذا لا يجوز للزوج ان يتزوج فيهما باختها
واربع سواها في الحيضة الثالثة عندنا وعنده له ذلك ومنها احكام
الميراث مع كثرة تعدادها اي شعبها وتفاصيلها فاذا مات
الزوج فيهما ورثته عندنا وبطل لها الوصية فيهما خلافا له
فيهما وكذا غيرها من احكام العدة على هذا الاختلاف قال لك

قوله تعم قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم

خاص في التقدير الشرعي فلا يترك العمل به باعتبار انه
عقد فيعتبر بالعقود المالية فيكون تقديره المال فيه
موكولا الى رأى الزوجين كما ذكره الشافعي رح وفرع
على هذا ان التخلي لنفل العبادة افضل من الاشتغال
بالنكاح واباح ابطاله بالطلاق كيف ما شاء
الزوج من جمع او تفريق واباح ارسال الثلث جملة
واحدة وجعل عقد النكاح قابلا للفسخ بالخلع اي قد علم
الله تعم ما يجب فرضه على المؤمنين في الازواج والاماء كذا في الكشاف
وفي التيسير اي ما اوجبنا من المهور في ازواجهم ومن العوض في امائهم فقوله فرضنا
خاص في تقدير الشرعي لانه من اوصاف الفرض وهو بمعنى التقدير
الى نفسه فكان المهر مقدرا شرعا بحيث لا يجوز

٣٣

عه من المهور في نكاح زوجاتهم اي على كل مؤمن في نكاح زوجة لان الجمع اذا قوبل بالجمع يقتضي انقسام الآحاد على الآحاد ١٢

لخيار الشرط وثانيها بعكسه كصدقة الفطر فإنه من اي نوع بانه من قسم الاخيرة سوال تتصرف

قال الزم ذلك

العظيم من التقدير الذي

ثبت انه ليس كما والعقد

لا يجوز ابطاله بدون رعاية

قوله اي قد علم الله الى قوله

ما قيل من ان ما في قوله

صاحب الكشاف

متعلق بصفحة ٣٣

بالدليل والسمع

غيره افضل

ان يكون

وقد علم

النقصان عند الاثر في تعين القدر مجمل فالتحق البيان ببيانه وهو ما روى
جابر عن عبد الله عن النبي عليه السلام انه قال الا لا يزوج النساء الا
الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر اقل من عشرة دراهم
فصار العشرة تقديرا لازما والشافعي لم يجعله مقدرا شرعا بل
جعله موكولا الى راي الزوجين لانه بدل المعقود عليه وهو البضع فصار
كاعواض العقود المالية اي البيع والاجارة وهي فيما يثبت على حسب
تراضي المتبائعين فكذا هذا لكنا نقول هذا ترك الخاص من الكتاب
بالقياس فلا يصح واعترض عليه بان الفرض مشترك لانه جاء للحز والا
وهو مشهور والتقدير كما ذكرتم ثم حمله على الايجاب ههنا اولى من
حمله على غيره الا ترى انه قرن الاماء بالازواج وليس لهن شيء مقدر
على الموالي فلا يستقيم التقدير في حق الاماء فاما الايجاب فيستقيم
لان ما به قوامهن من النفقة والكسوة واجب لهن عليهم كوجوب
المهر للازواج عليهم ولهذا فسر عامة اهل التاويل بالايجاب
ههنا ويدل عليه تعديته بعلى لانه انما يقع صلة للايجاب لا للتقدير
يقال وجب عليه ولا يقال قدر عليه فاذا تقرر انه مشترك او مأول

الجزم

مر حقيقة في معناه مجاز في المعنى الآخر كذا في المطول والحلبي ومثال التضمين قد مر في الحواشي السابقة ١٢ عين الله ٥٨ قوله انه مشترك

لا يستقيم انه خاص في التقدير الشرعي وهذا الاعتراض عليه
لا يتفاوت بين ان يجعل الخاص لفظ الفرض او ضمير المتكلم او
مجموعهما ولو جعل اضافة الفرض الى الضمير خاصا في النسبة
الى المتكلم كما يومي اليه لفظ المصرح خاص في التقدير الشرعي لا يتطرق
اليه هذا الاعتراض وان كانت الاضافة نسبة وهي معنوية والخصوص
من اوصاف اللفظ لانها لمحققة به لقيامها باللفظ لكنه
ينفي الاشكال في ان الفرض بمعنى التقدير تفريع وفرع اي الشافعي
على هذا الاصل وهو ان النكاح عنده كالعقود المالية من غير
ان يكون فيه اقامة سنة او معنى قربة عنده مسائل منها
ان التخلي لنفل العبادة افضل من الاشتغال بالنكاح كما هو
افضل من الاشتغال بالبيع وسائر التجارات وهذا في حالة
الاعتدال اما في حالة التوقان فواجب وسنة عنده ومنها
انه يباح ابطاله كيف ما شاء الزوج من جمع وتفريق
فالجمع ان يقع الثلث في طهر واحد والتفريق ان يفرق الثلث
في ثلثة اطهار ويباح ارسال الثلث جملة اي دفعة واحدة
بلفظ واحد كما جاز فسخ البيع مطلقا وعندنا الجمع بين تطليقتين
او الثلث في طهر واحد او بكلمة واحدة بدعة لانه مخالف للسنة

لان النكاح سنة يتعلق بها المصالح الدينية والدنيوية
فيكره ابطاله الا على قدر الحاجة الى الخلاص ولا حاجة الى الجمع
فى طهر واحد او فى كلمة واحدة على ما تقرر فى الفروع ومنها
ان النكاح يقبل الفسخ بالخلع كالبيع يفسخ بالاقالة وعندنا الخلع
طلاق بائن لا فسخ وفائدة الخلاف تظهر فيمن تزوج امرأة ثم خالعها
ثم تزوجها عادت اليه بتطليقتين عندنا وبثلثة عنده و
كذلك قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره خاص فى وجود النكاح
من المرأة فلا يترك العمل به بما روى عن النبى عليه السلام انه
قال ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل
باطل ويتفرع منه الخلاف فى حل الوطى ولزوم المهر والنفقة و
السكنى ووقوع الطلاق والنكاح بعد الطلقات الثلث على ما ذهب
اليه قدماء اصحابه بخلاف ما اختاره المتاخرون منهم لانها
صيغة الغائبة فينعقد النكاح شرعا بعبارة المرأة بموجب النص
وقال الشافعى رح لا ينعقد النكاح بعبارة النساء اصلا بالحديث
المذكور ونحن تركنا خبر الواحد بمقابلة الخاص من الكتاب
فان قلت ان النص يوجب وجود النكاح من المرأة لكنه لا يقتضى
صحته شرعا اذا نكحت بدون اذن الولى والحديث انما يوجب

قوله لكنه الخ دفع وهم وهو انه لا يوجب وجود النكاح من المرأة يقتضى ... مخالفا الخاص المذكور ١٢ راجى الرحمة سلمه

بطلانه بدون اذن الولي فلا تقابل بينهما قلت لما اخبر الشارع
بوجود النكاح منها كان الموجود ما يكون نكاحا عنده ومعنى
لصحته شرعا سوى ما يكون نكاحا عند الشارع وهو مطلق عن
قيد الاذن فيوجب صحته بدون اذن الولي فان قلت لفظ تنكح
مشترك بين المخاطب المذكر وبين المؤنث الغائبة فاين يكون
خاصا قلنا انه خاص في صدور النكاح عمن اسند اليه الفعل
وان كان صالحا في الاصل للاسناد الى احدهما وههنا اسند
الفعل اليها بدلالة قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد
حتى تنكح زوجا غيره وتوضيحه ان لفظ تنكح في الاصل موضوع
لوجود النكاح في زمان الحال والاستقبال وهو معنى واحد
وانما الاشتراك قبل اسناده الى الفاعل فبعد الاسناد اما
مسند الى الغائبة واما الى المخاطب لا اليهما جميعا ولا الى احدهما
غير عين والى ايهما يسند يكون خاصا معه ثم يرد عليه اعتراض
ان النص متروك الظاهر من حيث الاطلاق في حق الصغيرة
فانها لا يصح نكاحها بلا اذن الولي فجاز ان يعارضه الخبر و
يمكن ان يجاب عنه بان النكاح هو كلام المتعاقدين والكلام
انما يوجد بصورته ومعناه والمعنى انما يوجد باختيار صحيح

وتميز عن عقل كامل والصبى عديم العقل فيكون كلامه
كلاما من وجه دون وجه فلا يوجد منه النكاح فلا يكون
داخلا تحت اطلاق النص تؤيد ذلك ان نطق الببغاء ليس
بكلام لفوات الاختيار منه ولهذا لا يتعلق بقرائته الاحكام ويرد
ايضا ان النص متروك الظاهر في حق الاماء مع تناوله الحرائر والاماء
جميعا باطلاقه ونكاح الاماء لا يصح بدون اذن المولى فاذا كان
متروك الظاهر جاز ان يعارضه خبر الواحد ويجاب عنه بان
النص يوجب وجود النكاح شرعا منهن والامة نكاحها بلا اذن
المولى نكاح موجود شرعا الا انه موقوف لحق المولى وفي الحرة عنه
ولهذا اذا اجاز المولى يثبت الاحكام من وقت النكاح واعترض عليه
ايضا ان النكاح حقيقة الوطي قال عم ناكح اليد ملعون وبه صرح
الشيخ فخر الاسلام وغيره معه وان سلم انه حقيقة في العقد
ايضا يقال نكحت اى تزوجت وهي ناكحة في بني فلان اى هي ذات
زوج منهم كذا في كتب اللغة لكن لا نسلم انه خاص في وجود
العقد بل يكون مشتركا بين العقد والوطي ويجاب عنه بان المراد
من النكاح في الآية هو العقد سواء كان مشتركا او مجازا في
العقد ولا يراد به الوطي بدلالة اضافته الى المرأة قال شيخ

٣٩

الاسلام المراد منه العقد واما فعل الوطي فلا يضاف اليهما مباشرة
ابدا لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز بواسطة التمكين اذ لو
جاز ذلك لجاز ان يسمى المركوب راكبا والمضروب ضاربا وهو
خلاف لغة العرب وحاصل هذا الجواب ان الفاعل والمفعول
على طرفي النقيض ولا استعارة مع وجود التنافي الا على طريق
التهكم فاذا تعذر ارادة الوطي يكون المراد به العقد مجازا خاصا
تفريع انه اذا ثبت ان نكاح المرأة بدون اذن الولي لا ينعقد
عنده علم انه لا يتعلق بهذا النكاح حكم من احكام النكاح فلا يحل
الوطي ولا يلزم المهر والسكنى والنفقة ولا يقع طلاق فيه لانها اجنبية
وكذا اذا طلق هذه المرأة ثلاثا ثم تزوجها باذن الولي بلا تحليل جاز
النكاح عنده لان النكاح الاول لم ينعقد ولم يقع عليها الطلقات فصار
كانه تزوجها ابتداء فيصح وهذا مذهب قدماء اصحابه واما المتأخرون
فيقولون لا تحل له الا بعد زوج آخر لانه اعترض في هذا دليلان
دليل الحل كما قال الشافعي ودليل الحرمة كما قال ابو حنيفة واصحابه
فعملوا بعدم الصحة تغليبا للحرام على الحلال احتياطا كما في شرحه واما
العام فنوعان عام خص منه البعض وعام لم يخص عنه شيء كل نوع مختص
بحكم على حدة فاما العام الذي لم يخص عنه شيء فهو بمنزلة

عما يقال ان العام مخصوصات عليها احد ... ما يطلق منهما الا بعد ... اطلاق كما لا يخفى فما ...
التي في ان العم ... ذكر حكم الخاص بقوله وحكم ... الخاص ... نوعية ... الكل ... والنص والمفسر ... وليس بعض ... الخاص ...

تخصيص العام ... بخبر الواحد ... الكتاب بخبر الواحد لانه هو العام ... تارة بيان ... واخبر ... واستدل لعل بعض هب التوقف تارة بيان بمجمل مختلف ... مثل هذه الالفاظ التي تجمع ... اعداد الجمع مما يقيد ... ان مشترك اما الاول فلان اعداد جمع اليه فهو ... بيانا بانه ... للبعض ولا شك بالكل لا الخبر لا يطلق على ... من غير او ... والاستغراق فانما كان بالا واما الثاني فلانه مشترك بين ... الشمول والاستغراق ليكون مجملا ... فيكون على الكل ... البعض وليس بعلم ... في الاطلاق والحقيقة ... الاول لاجماع ... الواحد والاوصل في ... والجواب عن الاول ... البعض بلا دليل ... العام والتكثير ... البعض ... بلا ترجيح ... احترازا عن ترجيح ... الاستغراق والاطلاق ... وعن الثاني ان ... لاستغراق ...

فتح ... فوركل نوع مختص الى ذكر ... لا يخفى ان يتوهم من عدم ... تعارض ... العام في الحكم لا يحاد معنيهما وهو العام فانه ... قد يكون ذا اعتبار الذي فالخاص والعام فان متفقهما ... متحد وهو اللفظ الموضوع وكذا احكمهما وهو الوجوب اما ... الخاص مخصص من قول المصنف وحكم الخاص من الكتاب ... الخ واما في العام فلم قال السوا انا حسام الدين في رسالته السماء ... بالحماع بعد حد العام متصلا به وحكمه انه يوجب الحكم ... فيما يتناوله قطعا ويقينا كالخاص فيما يتناول ... وهو المذهب عندنا وتفصيل الاوم ... نعم ان معنيهما معتقد ... لكن ذلك لا يتلازم ...

نسب ... او تكلم ... واعترض ... وعن ... الثالث ان المجاز ... على الاكثر الاعم ... عليه القطع بانه ... في الواحد مما الجمع ... الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان ابو سفيان ... صلى الله عليه وسلم يوم احد ان ... الصحابة فلما ... الا يجمع عشر من الابل ... قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس ... ممكنة قد جمعوا اي الجيش ... فان ...

الاتحاد في الحكم ... في جميع المواد فان الظاهر ... النص والمفسر والمحكم مع ما يقابلها ... من الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه من ... معان حكمها ... كما يستطلع بذلك ... وان ... ذلك في بعض الواقع ... اعتبار ... بلزوم اتحاد ... العام لا ... بين فعل الشارح ... منافاة بين ... الاصل ... منطبق ... الا انا ... عارضه الخصوص ... ذلك ... في توجيه ... العام وما قيل ... اراد ... بعد ... العلاقة ... جوابه ... كما قال ...

العام بعد التخصيص ... بعد الشيء بعد ... اعتقاد ... انه يرد عليه ... احكام الخاص ... الخاص متحد وهو وجوب ... القاعدة بان من انواع ... العمل فقد ... بانه والنص ... الخاص الظاهر ... كما صرح به اهل الاصول ... من اهل ... وليس ... وجوب ... العمل كما ... فيرد عليك ... فاقتصر على هذا الاجمال ... لقول المصنف وحكم ... الخاص من الكتاب وجوب ... العمل به الخ ... انه يقال المراد بالخاص ... الخاص المفسر ... والله اعلم

٤١

... سره

الوجهين ... الفريقين بين ... الاول ... على ... الا بالبيان ... وفي الوجه الثاني ... بوقف ... بالتامل ... تفسير ... طه ... قال ... ان لا ... بعض ... ذلك ... سواء كان ... بلا مرجح

الخاص في حق لزوم العمل به قطعا ويقينا وهذا مذهب اكثر المشائخ وقال الشافعي يوجب الحكم لا على اليقين بمنزلة القياس وخبر الواحد لقيام احتمال الخصوص ومع الاحتمال لا يثبت القطع وجه قولنا ان الشمول معنى مقصود وضع له لفظ العام والمقصود من وضع لفظ العام ان يدل اللفظ على موضوعه حتما والا لم يكن للوضع فائدة ولهذا احتج السلف من الصحابة ومن بعدهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين بعموما النصوص وهي كثيرة خارجة عن العد والاحصاء وعلى هذا قلنا اذا قطع يد السارق بعد ما هلك المسروق عنده لا يجب عليه الضمان لان القطع جزاء جميع ما اكتسبه السارق فان كلمة ما عامة تتناول لجميع ما وجد من السارق وبتقدير ايجاب الضمان بعد القطع يكون الجزاء هو المجموع عن الكل فلا يترك العمل به بالقياس على الغصب والدليل على ان كلمة ما عامة ما ذكره محمد اذا قال المولى لجاريته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لا تعتق

اي على ان العام يلزم العمل به قطعا مسئلة القطع مع الضمان فانه اذا هلك المسروق عند السارق بعد القطع او قبله او استهلكه لا يضمن كما لو تلف خمرا وهو ظاهر للمذهب وروى الحسن عن

٤٣

عن ابي حنيفة رح انه يضمن اذا استهلك وقال الشافعي رح يضمن السارق
المسروق كما اذا غصب عينا فهلك عند الغاصب فانه يجب عليه الضمان لانه
اتلف مال الغير بغير اذنه فكذا هنا ولنا ان كلمة ما في قوله تعالى فاقطعوا
ايديهما جزاء بما كسبا عامة فوجب ان يكون القطع جزاء جميع ما
وجد من السارق مما وجد منه تلف العين وبتقدير ايجاب
الضمان يكون القطع جزاء لبعض افعاله فكان ترك العمل بالعام من
الكتاب بالقياس وذا لا يجوز قوله لا نتعلق لان الشرط ان يكون جميع ما
وجد في بطنها غلاما ولم يكن كذلك وانما ايد بقول محمد رح لانه كان

من ائمة اللغة ايضا وكلٌ قوله حجة فيها كذا سمع من فوائد شيخي

واستاذي نفع الله المقتبسين بطول بقائه ولقائل ان يقول

لا نسلم انه يلزم ترك العمل بالعام على تقدير ايجاب الضمان لانه بدل

المحل والقطع جزاء جميع ما فعل وايضا لا نسلم انه ترك العمل به

بالقياس بل هنا ترك العمل بالخاص وهو قوله تعالى فاعتدوا

عليه بمثل ما اعتدى عليكم وهذا اقوى من الاول لانه عبارة

والاول اشارة الى هذا عبارة ويرد ايضا ان كلمة ما مشتركة

بين المصدرية والموصولية وهي العامة وهنا المصدرية اولى

بدليل انتفاء ضمير الموصول في كسبا لانه يقع حينئذ هذا الضمير

للعلم به لانا نقول السلامة عن الحذف اولى من الحذف فكانت

المصدرية اولى فكيف يستقيم قوله ان كلمة ما عامة يتناول

جميع ما وجد من السارق ويجاب بانه اذا كان ما مصدرية

صار تقديره جزاء بكسبهما والاضافة في معنى لام التعريف

والمضاف اذا لم يكن معهودا كانت الاضافة للعموم والاستغراق

فيعم جميع اكتسابه واللفظ المشترك اذا كان كل واحد من معنييه

عاما جاز ان يعمل بعمومه من هذا الوجه ومن ذلك قال و

بمثله نقول في قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن فانه عام في جميع

ماعتدى

ما تيسر من القرآن ومن ضرورته عدم توقف الجواز على
قراءة الفاتحة وقد جاء في الخبر انه قال عم لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب فعلنا بهما على وجه لا يتغير به حكم الكتاب بان يحمل

الخبر على نفي الكمال حتى يكون مطلق القراءة فرضا بحكم الكتاب
وقراءة الفاتحة واجبة بحكم الخبر فانه ورد في الصلوة بدليل
سياق الاية وكلمة ما عامة في جميع ما تيسر فاتحة كانت او
غيرها فيقتضي ان يكون المامور به الجزء العام من القرآن و
الامر يدل على اجزاء الفعل المامور به فدل على ان اي جزء
قرأه كان مجزيا ومن ضرورته عدم توقف الجواز على قراءة
فاتحة الكتاب وقد جاء في الخبر انه عم قال لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب ولا لنفي الوجود فيقتضي ان لا يوجد الصلوة شرعا الا
مع الفاتحة ومن ضرورته توقف الجواز على قراءة الفاتحة فاذا
تقابلا عملنا بهما على وجه لا يتغير به حكم الكتاب بان يحمل الخبر
على الكمال ويجعل معناه لا صلوة كاملة الا بفاتحة الكتاب فيجوز الصلوة
بمطلق القراءة لكن يتمكن فيها نقصان بترك الواجب وفيه تقرير
فرضية القراءة كما هو موجب الكتاب وايجاب الفاتحة عملا بالخبر
فان قلت ما دون الاية مخصوص من هذا العام اذ لا يجوز به الصلوة

فجاز ان يعارضه خبر الواحد بتخصيص غير الفاتحة قلت في جوابه ما دون الآية لا يطلق عليه اسم القراءة عرفا الا يرى ان القاري بما لا يسمى قاريا ولهذا لا يحرم على الحائض والجنب قراءة ما دون الآية لعدم دخوله تحت قوله عليه السلام لا يقرأ القرآن حائض وجنب فاذا لم يكن متناولا للنص لم يكن مخصوصا ولقائل ان يقول ان كلمة ما مشتركة بين الموصول و بين النكرة بمعنى شيء وانما تعينت ههنا بمعنى الشيء لانها لو كانت عامة لوجبت قراءة جميع ما تيسر للمصلي وكم من مصل تيسر له نصف او اكثر وما يجب جميع ما تيسر منه فعلم انه ليس بعام ويمكن ان يجاب عنه بانه وان كان بمعنى شيء لكنه موصوفة بصفة عامة وهي تيسر والشيء لفظ فرد فيعم عموم الافراد فصار كانه قال فاقرأوا كل ما تيسر واورد عليه انها نزلت في صلوة الليل وقد نسخت فرضيتها اجيب بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص الحادثة والنص عام لا يختص بصلوة دون اخرى قال وعلى هذا اي على ان العام قطعي فلا يعارضه ما هو ظني

قلنا في قوله تعالى وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ انه يوجب حرمة متروك التسمية عامدا وقد جاء في الخبر انه

عليه السلام سئل عن متروك التسمية عامدا فقال كلوه

فان تسمية الله تعالى في قلب كل امرء مسلم ولم يمكن التوفيق

بينهما لانه لو ثبت الحل بتركها عامدا لثبت الحل بتركها ناسيا

وقد ثبت الحكم في فصل الناسي اجماعا فحرم يرتفع حكم الكتاب

بالخبر فيترك الخبر فانها نزلت مع ايات قبلها في الكفار وهم

كانوا يقولون للمسلمين انكم تزعمون انكم تعبدون الله فما

قتل الله احق ان تاكلوا مما قتلتم انتم فقيل للمسلمين ان

كنتم محققين بالايمان فكلوا مما ذكر اسم الله عليه خاصة

دون ما ذكر عليه اسم غيره من الصنم او مات حتف انفه

بقوله تعالى فكلوا مما ذكر اسم الله عليه ان كنتم باياته مؤمنين

فعلم ان كلمة ما في ما لم يذكر عبارة عن المذبوحات بدلالة

السباق او بدلالة ان مذكور التسمية او متروكها يقع على

المذكى في التفاهم وانما بعمومها توجب حرمة متروك التسمية

من ذبيحة المسلم او الكافر ولهذا اترك بمقابلة الخبر الواحد قوله

لانه لو ثبت الحل بتركها عامدا لثبت الحل بتركها ناسيا معناه

لو ثبت الحل في العمد لكان الكتاب متروكا في حق بعض الافراد

بالخبر وهو غير جائز فكيف وانه نسخ الكتاب بالكلية بهذا الخبر

لان ثبوت الحل في العمد يستلزم ثبوته في النسيان فيثبت الحل
في الصورتين بهذا الخبر والكتاب لا يتناول الا القبيلتين
العامد والناسي فاذا خصا منه جميعا لم يبق تحت الكتاب فرد
فيرتفع حكم الكتاب بالخبر الواحد فكان وجب اذاً رد الخبر
بالطريق الاولى او نقول في هذا اشارة الى جواب اعتراض الخصم
وهو ان الناسي خص من هذا النص فجاز تخصيص الباقي بالخبر
لان العام المخصوص منه البعض جاز ان يعارضه الخبر الواحد
بالتخصيص فاجاب بانه اذا خص العامد يرتفع حكم الكتاب
بالكلية لما قررنا وانما يجوز تخصيص العام الى ان يبقى تحته ادنى
ما يطلق عليه اسم العام كيلا يكون نسخا وذا لا يجوز بالخبر
الواحد لما تقرر في محله ثم ارتفاع حكم الكتاب مشكل لانه
يبقى تحت الكتاب ما ذكر عليه اسم غير الله وذبيحة الوثني و
المجوسي واجيب ايضا عن الناسي بالطريقين احدهما ان
الناسي ذاكر لان الشرع اقام الملة مقام الذكر بخلاف القياس
دفعا للحرج لان الاحتراز عن وقوع النسيان متعذر فهذا
كالاكل ناسيا اقيم مقام الامساك في الصوم فاذا كان الناسي
ذاكرا لا يكون العام مخصوص البعض وثانيهما ان عدم الذكر مطلق

مطلق والمطلق ينصرف الى الكامل والناسي تارك صورة لا حقيقة
ومعنى فلا يدخل تحت النص كما لا يدخل المكاتب في قوله كل مملوك
لي فهو حر فان قلت كلمة ما في قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله عليه
عامة تتناول كل ماكول وقد خص منه غير المذبوحات ولا يجديك
وقوعها على المذبوحات بدلالة السياق وغيرها وذلك لا تخرجه
عن تخصيص العام قلت التخصيص في اصطلاحهم قصر العام على بعض
افراده بدليل مستقل مقترن واخراج بعض الافراد بدلالة السياق
وغيرها ليس باخراجها بنص مستقل فلا يكون تخصيصا ولان
المخصص لا يكون الا بدليل لاحق والسياق سابق فلا يكون
مخصصا وكذلك قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم يقتضي
بعمومه حرمة نكاح المرضعة وقد جاء في الخبر لا تحرم المصة
ولا المصتان ولا الاملاجة ولا الاملاجتان فلم يمكن التوفيق
بينهما فيترك الخبر ومثل ما كان الخبر بمقابلة العام عملنا
في قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم فان المرضعات عامة
توجب بعمومها حرمة كل مرضعة ارضعته قليلا او كثيرا فيترك
الخبر لمخالفته المصة فعل الرضيع والاملاجة فعل المرضعة
فان قيل قد خص منه المرضعة بعد المدة فجاز ان يعارضه الخبر

قلت انها غير داخلة في النص لان الله تعالى سماهن امهات اي اصولا اذ الام لغة هي الاصل وانما كن اصولا لان الاولاد من اجزائهن فكانوا فروعهن والجزئية والبعضية انما يثبت بنشو العظم وانبات اللحم وذلك انما يكون في المدة اذ الكبير لا يتربى به فاذا افقدت الجزئية بينهما لم تكن امًّا فلم تدخل تحت النص ولانّا جعلنا امهات لشبههن بالوالدات في التربية بالارضاع انما يكون في المدة اذ الكبير لا يتربى به بما وراءها فلم تكن امهات الا بارضاع في المدة ولان الحرمة معلولة بالجزئية الثابتة باشارة النص والعلة المنطوقة او المفهومة لغة يدور معها الحكم وجودا وعدما كحرمة التافيف يدور مع علة الاذى فكذلك حرمة الرضاع لا يثبت ماوراء المدة لانتفاء الجزئية والبعضية وهذا مثال نادر تامل واما العام الذي خص عنه البعض فحكمه انه يجب العمل بالباقي مع الاحتمال فاذا قام الدليل على تخصيص الباقي يجوز تخصيصه بخبر الواحد و القياس الى ان يبقى الثلاث وبعد ذلك لا يجوز تخصيصه فيجب العمل به وانما جاز ذلك لان المخصص الذي اخرج البعض عن الجملة لو اخرج بعضا مجهولا يثبت الاحتمال في كل فرد

فرد معين فجاز ان يكون باقيا تحت العام وجاز ان يكون داخلا
تحت دليل الخصوص فاستوى الطرفان في حق المعين فاذا اقام
الدليل الشرعي على انه من جملة ما دخل تحت دليل الخصوص
ترجح جانب تخصيصه وان كان المخصص اخرج بعضا معلوما
عن الجملة جاز ان يكون معلولا بعلة موجودة في هذا الفرد
المعين فاذا اقام الدليل على وجود تلك العلة في غير هذا الفرد
المعين ترجح جهة تخصيصه فيعمل به مع وجود ذلك الاحتمال
في الباقي التخصيص لغة تمييز بعض عن الجملة بحكم وفي الاصطلاح
اختلف عبارة الاصوليين فيه والمختار على ما ذهب اليه اكثر
مشائخنا وهو قصر اللفظ على بعض افراده بدليل مستقل مقترن
واحترز بقولنا مستقل عن الاستثناء والصفة ونحوهما اذ
لا بد عندنا في التخصيص من المعارضة وليس في الصفة والا
ستثناء ذلك لعدم استقلالهما وبقولنا مقترن احترازا عن الناسخ

وهذا على مذهب كثير من الفقهاء مشائخنا للشيخ ابى منصور رح
المتكلمين متراخيا واختلف اهل الاصول فى حكمه فذهب الشيخ
ابو الحسن الكرخى وابو عبد الله الجرجانى وغيرهما الى انه لا يبقى حجة
بعد التخصيص بل يجب التوقف فيه سواء كان المخصوص معلوما كما
يقال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قيل اقتلوا
المشركين ولا تقتلوا بعضهم الا انه يجب اخص الخصوص اذا كان
معلوما وقال عامتهم ان كان المخصوص مجهولا يسقط حكم العموم حتى
لا يبقى حجة فيما بقى ويتوقف الى البيان وان كان معلوما يبقى العام
فيما وراءه على ما كان اعتبارا باستثناء المجهول والمعلوم وقال القاضى
الامام ابو زيد والشيخان يثبت عندنا من مذهب السلف انه
يبقى على عمومه بعد التخصيص فى الفصلين لكن لا على قطع بل على الا
حتمال وهو المذكور فى المتن فالاصل انه لا يبقى قطعيا يجوز ان يعارضه
خبر الواحد والقياس فيخص من الباقى بعض افراده الى ان يبقى
تحت العام ثلثة وبعد ذلك لا يجوز التخصيص الا بما يجوز به النسخ
وهذا مذهب بعض المشائخ وذهب الجمهور منهم الى ان التخصيص يجوز فى
جميع الفاظ العموم الى الواحد واختار الشيخ فخر الاسلام وغيره واقصا ما يجوز
فى الجمع المنكر صيغة ومعنى كرجال ونساء او معنى بلا صيغة كرهط وقوم الثلثة وفى

٢

اى الذكر ليكون احترازا من هذه النسبة والعمومات بعضها ما دهما بالاراد اكما يا مختصة لا لابطال والاشكال والجمع والرهط وبجاز التخصيص الذي كونه ما في العام العرف فيه مبنى عام مختص الالف

قوله وقال ما شاء الله ان كان ان اراد الا ان التخصيص يجعل العام مجملا في الباقي كلام مستثناه والا استثناء المجهول يجعل الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى فيه حجة لا يكون العام الذي كونه مستثنى لا يبقى الحجة اشكال لان يخرج فيما بقي كما هو عند ذكره فيما بقي هو عند الباقي معلوما والعلم به اذا ينتفى عند القاسم ان يكون الباقي يحمل اهل الذمة من المشركين فلا يعلم المخاطب فيه معلوما كتخصيص البعض من المشركين كون العام ان كان النص مجهولا فالتخصيص بعض البعض يختص يحمل مجمل كما ان ذكره كان الشخص مجهولا كتخصيص كلمة مجهول صحة المجهول في الباقي متنا ان اراده

قوله اما اذا كان من الباقي بيان قد في الباقي يحمل علم بحيث الاول من الباقي لا يعلم علمنا فقد الباقي في الوجهين ان الخصوص ولا يمكن حمل الباقي على العام يبقى فهو عبد الشرع اى يحمل المجهول فمن اثبت المجهول كالاستثناء عبادة الاستثناء يدل على اخراج ما قد خرج والاستثناء العام مثل العامين احتمال كون تلك افادة لانها كالاستثناء بالتعليل التعليل يحرج الاستثناء الاستثناء اعتبار الاستثناء ان كان معلوما ثم العام فلا يحمل فعل ويجرى التخصيص والاستثناء ان يحملها يحتمل الانه يبين التخصيص الخصوص اولا يحمل بالاستثناء بالتعليل لا يحمل التعليل ان كان التخصيص اعتبار الخصوص وهو العمل بالاستثناء ولا يفعل الباقي ان كان مجهولا بالاستثناء المجهول اذا كان مجهولا يحمل العمل بالاستثناء المجهول بالاستثناء ان كان معلوما يجب العمل بالباقي قبل ذلك العلم فيه جميعا وان كان الاستثناء اولا يجب العمل بالمجهول فانه لا يلزم الامر الاول الكلام

قوله والمستثنى ان كان قبل الاستثناء من العلم والمخصوص ان كان اثنان ان كان معلوما الكل وبحيث لا اشتباه

قوله اهل اللغة

او القياس لا يجوز ان يبقى العام واحد او اثنان فلو بقي بعث بعد قوله وبعد ذلك لا يجوز العام حقيقة بل يصير تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد الجمع في بلام الجنس والنكرة الواقعة بعد النفي والقاتل ان يقول كيف وفي هذه ان في الواحد اجيب بان كلام الشيخ محمول على العام الذي هو جمع صيغة ومعنى كالمسلمين والمشركين وللقاتل ان يقول وقد جاء تخصيص الجمع الى الواحد كقوله تعالى فنادته الملائكة حيث يريد بالملائكة جبرئيل عليه السلام بان ارادة الواحد والاثنين من الجمع من باب المجاز لا من باب التخصيص

قوله الجمهور بضم الجيم وسكون الميم على وزن اكثر الناس واعظمهم كذا في الصراح

قوله الى الواحد لانه اذا كان ثمة شيئا ولو زوا واحدا لا يكون منسوخا راجي الرحمة

قوله الرهط يطلق على ما فوق الثلاثة الى التسعة والقوم يطلق من الثلاثة الى العشرة

قوله وفي غيره الى الواحد فقد علمت ان العموم حصر الانتظام الذي هو ضروري لتحقق العام في القسمين اللفظي والمعنوي بكلمة اما التي تنبئ عن الحصر والقسمان داخلان تحت قول الشيخ يجوز في الجمع المنكر كما ترى فلا مجال ح لارجاع ضمير غيره الى الجمع المنكر اذ لا عام هو غير القسمين المذكورين ليرجع اليه فيجب ان يرجع الى صفة الجمع اه

٢

لفظ الجمع على الواحد الجميع بطريق المجاز لحصول الاستغناء به في اعمال لفظ الجمع كقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء فان ضمير التكلم مع ضمير الجمع فاذا صح اطلاق الجمع على الواحد ابتداء فالتخصيص

٥٣

الذكر هو ليس الا التخصيص الذي من الجمع الى ان يبقى واحد او الى ان يبقى لان البقاء اسهل من الابتداء سيد راجي الرحمة

من الجمع المعرف باللام والنكرة في سياق النفي والمصدر

الفاف

عموم لا يتزوج النساء ولا يشترى العبيد فان بعد حمل الاول والاول يحمل مع الحرية وفي الاستثناء

اهد بعدم اللام الذي العرف ثم

العصر من بعد الثلاثة مبنى على مذهب البعض

الى الواحد ومثال هذا العام ما استدل محمد على عدم جواز بيع

العقار قبل القبض لنهيه عليه السلام عن بيع ما لم يقبض و

قد خص منه المهر قبل القبض وبيع الميراث قبل القبض وابو حنيفة

خص هذا العام بالقياس لزوال القطع واليقين عنه وقوله وانما

جاز ذلك التخصيص دليل على ان العام يزول عنه القطع بالتخصيص

حتى جاز تخصيصه بخبر الواحد او القياس في بياننا ان المخصوص

من العام اذا كان بعضا مجهولا كقول الامير اقتلوا بني فلان ولا

تقتلوا بعضهم احتمل كل فرد معين ان يكون باقيا تحت العام وان يكون

داخلا تحت دليل الخصوص فاذا قام الدليل على انه من جملة المخصوصة

يرجح جانب تخصيصه واذا كان بعضا معلوما فالظاهر انه معلول

بعلة لان الاصل في النصوص التعليل وتلك العلة احتملت ان

يوجد في بعض الافراد الباقية فثبت الاحتمال في كل فرد معين

فاذا قام الدليل على وجود تلك العلة في هذا الفرد ترجح جانب

تخصيصه فثبت ان العام دخل فيه الاحتمال على التقديرين فجاز

تخصيصه بالاحاد والقياس فان قيل اذا كان المخصوص مجهولا ثبت

الاحتمال في كل فرد انه من الباقي او من الخارج فينبغي ان يسقط

بالعام اصلا كما في الاستثناء المجهول قلت بان دليل الخصوص يشبه

يشبه الاستثناء من وجه حكماً لانه لبيان ان القدر المخصوص
لم يدخل تحت الجملة ولهذا يشترط الاتصال فيه كالاستثناء و
يشبه الناسخ من وجه صيغةً لانه نص مستقل بنفسه كالناسخ
فاستثناء المجهول يوجب الجهالة في الصدر الى المستثنى منه وسقط
العمل به والناسخ اذا كان مجهولا يسقط بنفسه ويبقى العمل بالنص
الاول كما كان فقلنا دليل الخصوص اذا كان مجهولا لا يسقط العمل بالعام
لشبه الاستثناء ويسقط بنفسه لشبهة الناسخ ويبقى العام كما
كان والعمل بالشبهين واجب فلهذا يسقط لزوم العمل بموجبه ويبقى
العمل به كما كان عملا بالشبهين مثال المخصوص المجهول قوله تعالى واحل
الله البيع وحرم الربوا فانه يتناول البيع كلها سواء كانت
بالتساوي او بالتفاضل او غيرهما ثم قوله تعالى وحرم الربوا اخص
منه بيع فيه فضل ومطلق الفضل ليس بمراد فبقي الفضل المراد به
مجهولا فاحتمل كل بيع فيه فضل ان يكون من جملة الربوا ومن جملة
البيع ثم قام الدليل الشرعي وهو بيان النبي عليه السلام ان المبادلة
بجنسها في الاشياء الستة متفاضلا هي الربوا فترجح جانب تخصيصه
وبقي الافراد الباقية تحت العام مثال المخصوص المعلوم قوله تعالى
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ثم خص المستامنين بقوله تعالى

فيه التعليل للاستفسار وباعتبار الحكم لا يبطل لعدم تعليله يشبه بالاستثناء في الحكم ۱۲ چلپی

وان احد من المشركين استجارك فاجره احتمل ان يكون معلولا
لعلة توجد تلك العلة في بعض الافراد فيقام الاحتمال في كل فرد
من الباقي فاذا نظرنا وجدنا البعض المخصوص معلولا بعلة عدم الحرب
وهي موجودة في بعض الافراد الباقية كالشيخ الفاني والصبي والمراة
فترجح جانب تخصيصهم مع بقاء الاحتمال في الافراد الباقية واعلم
ان من جوز التخصيص الى الثلثة وهو المختار في الكتاب فانما اخرج
العام عن القطع فيما وراء الثلث فاما في تناول الثلث فهو قطعي
عندنا حتى لم يجز تخصيصه الى ما دون الثلث بخبر الواحد لانه ظني

فصل في المطلق والمقيد

ذهب اصحابنا الى ان المطلق من كتاب
الله تعالى اذا امكن العمل باطلاقه فالزيادة عليه بخبر الواحد
او القياس لا يجوز ومن اقسام الكتاب المطلق والمقيد فالمطلق
المتعرض للذات دون الصفات فيقع على المفهوم المجرد عن الصفة
والمقيد الدال على الذات مع الصفة فلا يقع على المفهوم

على المفهوم المجرد عن الصفة فالمطلق من كتاب الله تعالى قوله اذا
امكن العمل باطلاقه بان لم يدل دليل على ترك اطلاقه كما ستقف
فى بحث ترك الحقيقة انشاء الله تعالى قوله فالزيادة عليه اى على
الكتاب يعنى تقييده بخبر الواحد او القياس لا يجوز لان التقييد فسخ
وصف الاطلاق والكتاب قطعى فلا يجوز نسخ اصله ووصفه بما
هو ظنى وانما سمى التقييد زيادة لان التقييد زيادة وصف على
المطلق الا ترى ان من قيد رقبة الظهار بالايمان زاد وصف
الايمان فى قوله تعالى فتحرير رقبة على تقدير رقبة مؤمنة و
انما كان هذا نسخا ورفعا لان موجب قوله تعالى فتحرير رقبة
اجزاء الرقبة المؤمنة والكافرة فاذا قيدت بالايمان فقد
نسخت باجزاء الكافرة مثاله فى قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
الآية فالمامور به هو الغسل على الاطلاق فلا يزاد عليه شرط
النية والترتيب والموالاة والتسمية بالخبر ولكن يعمل بالخبر على وجه
لا يتغير به حكم الكتاب فيقال الغسل المطلق فرض بحكم الكتاب والنية
واخواتها سنة بحكم الخبر قوله المامور به هو الغسل وهو اسالة
الماء على الاعضاء مطلقا والامر يدل على اجزاء المامور به فيدل
على ان مطلق الغسل سواء كان مع النية او بدونها مجزئ فلو شرط

شئ من الاشياء المذكورة لايكون مطلق الغسل مجزيا وهو نسخ
الكتاب باخبار الاحاد او القياس فالنية بقوله عم انما الاعمال
بالنيات شرط عند الشافعي وكذا الترتيب عنده على ماذكر في
كتاب الله تعالى بقوله عم لا يقبل الله تعالى صلوة امرئ حتى يضع الطهور
في مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه اوقال ثم ذراعيه وحرف
ثم للترتيب او اعتبارا بافعال الصلوة مثل القيام والقراءة
والركوع والموالاة فرض عند مالك رح لانه عم واظب عليه وهي
ان يتتابع بين افعاله حتى لا يتخللها الجفاف والتسمية شرط عند
البعض بقوله عم لاوضوء لمن لم يسم ولما كان الزيادة عليه نسخا
بهذه الاخبار قولا او فعلا عملنا بها على وجه لا يتغير به حكم
الكتاب فكان الغسل المطلق فرضا بحكم الكتاب والنية واخواتها
سنة بحكم الخبر ليكون عملا بهما بان يحمل النفي في قوله عم لا وضوء
لمن لم يسم على نفي الفضيلة وخبر النية على ان الاعمال مستحبة
بالنية وكذا افعاله على الفضائل فان قلت العمل بالخبران يجعل
التسمية واخواتها واجبة بحمل النفي على نفي الكمال كخبر الفاتحة
والقول بالسنية ترك العمل به قيل في جوابه هذه الاخبار واردة
في شرط الوضوء وهو تبع للصلوة وخبر الفاتحة في شرط الصلوة

فلو احبنا هذه الاشياء في الوضوء كالفاتحة لزم المساواة بين
تبع الاصل وتبع التبع مع ثبوت التفاوت بين اصليهما وهي خلاف
موضع الشرع فقلنا بالسنية في مكمل الوضوء وبالوجوب
في مكمل الصلوة اظهارا للتفاوت بينهما كذا قالوا وشبهوا هذا
بان غلام الوزير لا بد ان يكون ادون حالا من غلام الامير
لكون الوزير ادنى رتبة عن الامير وقال شيخي واستاذي متع
الله المقتبسين بطول بقائه انه ينتقض بالآيات الواردة في
الصلوة والوضوء حيث استويت في افادة الفرضية قلت الراقم
لهذا السؤال ان المقصود هٰهنا نفي اشتراط التسمية واخواتها
عملا بالكتاب فاذا حصل ذلك فاثبات وصف المدعى على طريق
التمام لعدم القائل بالفصل اذ لا قائل بالواسطة بين الشرطية
والسنية وهو احد نوعي الاجماع على ما قرر في بابه واما انه
ترك العمل بالخبر من وجه مع امكان العمل به فذلك مما لا يهمنا
كشفه هٰهنا وله مقام ذكر فيه والاهم هٰهنا بيان المحافظة على
الكتاب في العمل بوجهه وطرق في هذا المقام اعتراضات
اخر نقلتها من شروح الهداية وغيرها للشيخ الاستاذ ادام الله
تعالى بركاته احدها لا نسلم انه مطلق عن النية فان المراد اذا

قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم لاجل الصلوة كما في قولهم اذا جاء الشتاء فتاهب اى لاجل الشتاء ولا نعني بالنية سوى ان يكون الوضوء لاجل الصلوة فيكون النية ثابتا بالكتاب وثانيها لا نسلم انه مطلق عن الترتيب بل مقيد به وهذا لان الغسل في الوجه يتعلق بالشرط بلا واسطة وغسل الايدي يتعلق بواسطة والمسح بواسطتين فثبت كل منها كما علق وهذا كما قال ابو حنيفة في قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق و طالق انها اذا دخلت يقع الاولى بها وتبين بها ويلغو الثانية و الثالثة لما ذكرنا ان الاولى وقعت اولا وتاخرت الثانية عنها فبانت بالاولى قبل وقوع الثانية وثالثها ان الكتاب مقيد بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص هو النية والمخلصين حال والاحوال شروط فيكون النية شرطا في كل مامور به والوضوء مامور به فيكون النية فيه شرطا بالكتاب وبالخبر المؤيد به والجواب عن الاول انه لو اعتبر ذلك الحذف يلزم ابطال المنطوق وهو قوله تعالى انزلنا من السماء ماء طهورا فانه يقتضي ان يكون الماء طهورا بدون النية على الاطلاق و اشتراط النية يقتضي ان لا يكون مطهرا بدون النية وفيه ابطال

هذا المنطوق وهو اقوى من المحذوف وفيه اشكال ذكر في بعض
الحواشي والجواب عن الثاني ان تعلق الاجزئية بالشرط يفيد الترتيب
في الايجاب لا في نفس الوجوب فوجب نفس الواجب وهو غسل
الاعضاء مطلقا عن قيد الترتيب وهذا كمن قال لآخر اذا جاء غد
فاشتر لي عبدا وجارية واستاجر لي فرسا فجاء الغد كان للوكيل
ان يستاجر قبل الشراء لان الترتيب حصل في الاطلاق وبعد
ثبوته لا ترتيب بخلاف المسئلة المذكورة لان الترتيب في الايقاع
يستلزم الترتيب في الوقوع والجواب عن الثالث ان المقصود ههنا
اجراء المطلق من الكتاب على اطلاقه ومنع الخبر عن تقييده وذلك
اذا تمسك الخصم بالخبر واما اذا تمسك بدليل آخر مثل الاول فلنا
الجواب عنه ههنا بل حكم اثبات هذه المسئلة حكم ابتداء واما ههنا
فلا هم علينا تصحيح المثال لا اثبات المسئلة ولو التزم ههنا الجواب
وان لم يلزم يمكن ان يقال لا نسلم ان الوضوء عبادة اذ العبادة فعل
ياتيه المرء تعظيما لله تعالى وخضوعا والطهارة اهلية في المرء للعبادة
اي الصلوة وههنا اسولة واجوبة ينقبض سطح هذا الحاشية عن بسطها وكذلك

قلنا في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ان
الكتاب جعل جلد المائة حد الزنا فلا يزاد عليه التغريب حدا بقوله البكر

ثم يكون الرجم
خلاص فيه وسيلته شرطها الى
مع ذلك يكون فصيلته الآية بحديث عبادة
العبرانه لا تفصيل الرجم والشيخ بعد الزانية
وعبادة ١٢ ر اي بالآية التي رجم زنى والله
والزاني آه اي غير المحصن والمحصن لان حكم المحصن
فيهما الجلد اي فعال الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموا
والمحصن ثابت بقوله تعالى الزانية اي زنى ما عن وجم
فهما نكالا من الله او يجعل الله اي على الزاني لان الزنا
او بالاجماع وانما قدم الزانية على الزاني لان الزنا
بيت من الشهوة وهي في النساء اغلب او نزلت وهم
السارق على السارقة لان السرقة في الرجال
من الحبة وهم اكثر آه
الزنا و

احصن زنا البكر
بالبكر على حذف المضاف والمضاف
اليه كقوله تعالى فقبضت قبضة من اثر
الرسول اي من اثر حافر فرس الرسول وانما زيد
الرجم على الجلد في حق المحصن بالقرءة الشهورة
وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
نكالا من الله والمراد المحصن والمحصنة فان قلت القرءة
الشهورة كتاب او سنة لا يستقيم الاول لعدم
التواتر وكذا الثاني لانه لم ينسب الى النبي عليه
السلام ولم يرد بحيثية السنة فاذا لم يكن كتابا
ولا سنة كيف يجب العمل بها وكيف يزاد بها
على المطلق من الكتاب وادلة الشرع
منحصرة على اربعة اقسام
قيل ان م

منهما فلك الجناية لانها والمرأة في الزنا هي الاصل والزانية والسارق والسارقة فيها لعقوبة الزنا والمرأة
يطمع ولم يتمكن فلما كانت المادة التي تشارك
ها بخلاف السرقة فان الاصل فيها الرجل فقدم ذكره
على المرأة ١٢ معدن لانها اصلا في ذلك وقدم ذكر
لان اقامة الحد من الدين ويجب على الكل الا انه لم
يمكنهم الاجتماع فينوب الامام منابهم ١٢ معدن
بينه وبين ذلك الموضع من بيته في موضع آخر
معدن ١٢ وهو الذي مدة سنة ١٢
البكر بالبكر اي ولم

ما قرأها بايمانها
من الرسول عليه الصلوة و
السلام فلما كان اي الحديثين لكونهما خبرا مشهورا وذلك يجيز به
قراءة العراة شرطها من الكتاب فانه تقييد النص بالالام وذلك
العمل بها على المطلق من الكتاب بالالام
لان مطلق الزانية والزاني مشهور محصنا وانه لا يجب ان
يكون نسخا فالجلد غير النص المشهور والشرط في المحصن
خبر الرجم منه يخرج من النص التزيد في الرجم فانه يقيد
العدد مشابه شرع خبر الرجم ابدا
هذا يكون مطلق حديث الزنا او ان النص ينطبق
العام يقتضي ان الجلد يتعين النص المطلق
من حيث انه م

طه انه غير متوقف
لصفة الاحصان و
عام من حيث انه ×
شامل لجميع افراد
الزناة فلو نظرنا الى
جهة الاطلاق كان
حديث الرجم مقيدا
ولو نظرنا لجهة العموم
كان ناسخا ولا شك
ان النسخ مخالفة
النص فوق
٦٢
لان التقييد مخالفة ايضا لكنه دون
من النسخ لكونه بيانا من وجه
البدل وكان وجه التقييد
ان يتبع عموم النص
العام من غير الاخراج
المحصن يتعين لان
انما يتم نصا للافراد
اجماعا في الاحصان
فيخرج من صفات الزناة
فلا يكون النص عليها
فيجب ١٢ معدن

بالبكر جلد مائة وتغريب عام بل يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به

حكم الكتاب فيكون الجلد حدا شرعيا بحكم الكتاب والتغريب

مشروعا سياسة بحكم الخبر اي مثل ما اجرينا الغسل والمسح

على اطلاقهما وتركنا الخبر بمقابلة مطلق الكتاب قلنا في قوله تعالى

الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما الآية فان الكتاب جعل

جلد المائة حدا لانه مقرون بفاء الجزاء اذ تقديره الزانية والزاني

اذا زنيا فاجلدوا وهو عقوبة زاجرة فكان حدا لان الحد هو العقوبة

تجب جزاء الجناية فاذا كان الجلد حدا وهو مطلق يقتضي ان يكون

الجلد سواء كان مع التغريب او بدونه مجزيا في كونه زاجرا شرعا

فلو جعل التغريب حدا بالخبر لا يكون الجلد الخالي عن التغريب حدا لان

الزاجر حينئذ هو المجموع فلا يكون بعضه زاجرا والحد هو الزاجر

فاذا لم يكن الجلد حدا كان ذلك نسخا للاطلاق كما مر في المثال

السابق فيجعل التغريب مشروعا سياسة مفوضا الى ما يراه الامام

من المصلحة ولهذا لا يختص بالزنا بل يجوز في كل جناية يراه الامام

فيها مصلحة الا يرى ان النبي عم نفى هيت المخنث سياسة ولم يكن

ذلك حدا وكذلك قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق

مطلق في مسمى الطواف بالبيت فلا يزاد عليه شرط

شرط الوضوء بالخبر بل يعمل به على وجه لا يتغير به حكم الكتاب

بان يكون مطلق الطواف فرضا بحكم الكتاب والوضوء واجبا بحكم الخبر فيجبر النقصان اللازم بترك الوضوء بالدم امرنا بالطواف وهو الدوران حول البيت مطلقا فيقتضي ان يكون الآتي بمطلق الطواف آتيا بالمامور به لان المامور به بالنص مطلق الطواف بالبيت سواء كان مع الوضوء او بدونه وفي الحديث الطواف بالبيت صلوة فيقتضي ان لا يجوز الطواف بدون الطهارة كالصلوة لا يجوز بدونها وهو خلاف الكتاب فلا يزاد عليه شرط الوضوء بخبر الواحد كما سبق غير مرة واورد عليه ان مطلق الطواف ليس بمراد بالاجماع لانه تقدر بسبعة اشواط وشرط فيه الابتداء من الحجر الاسود وكذا لا يعتد بطواف الجنب والعريان والمنكوس لو لم يعاد فثبت انه مجمل محتمل لمعنى زائد عليه ثبت شرعا كالربوا فيجوز ان يلحق به خبر الطهارة بيانا والجواب انه ليس بمجمل في نفسه ولكنه في حق المبالغة وابتداء الفعل مجمل لان الامر ههنا بصيغة التطوف وتاء التفعل للتكلف والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث العدد او من حيث الاسراع في المشي فالتحق خبر الواحد في العدد والابتداء بيانا له لانه يصلح لبيان اجماله فاما خبر الطهارة

فلا يصلح للبيان لما ذكرنا ان الطواف لا يحتمل الطهارة بل هو شرط زائد
فلا يثبت بخبر الواحد ونظيره مسح الراس فانه لما كان في حق المقدار
مجملا التحقق فعل النبي عليه السلام بيانا له فتبين اجماله دون خبر
التثليث لان اللفظ لا يحتمله فاما وجوب اعادة طواف الجنب والعريان
وطواف المنكوس فليس لعدم الجواز بل لتمكن النقصان الفاحش كوجوب
اعادة الصلوة التي اديت مع الكراهية وهنا يجبر بالدم اذا رجع
غير اعادة كا يجبر نقصان الصلوة بالسجدة هكذا في الكشف وكذلك

قوله تعالى واركعوا مع الراكعين مطلق في مسمى الركوع فلا يزاد عليه

شرط التعديل بحكم الخبر ولكن نعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم

الكتاب فيكون مطلق الركوع فرضا بحكم الكتاب والتعديل واجبا بحكم
الخبر فانه مطلق في مسمى الركوع وهو الميلان عن الاستواء بما
يقطع اسم الاستواء يقال ركعت النخلة اذا مالت الى الارض فلا
يزاد عليه شرط التعديل كما زاد ابو يوسف والشافعي بالخبر وهو
قوله عليه السلام لاعرابي خفف الركوع والسجود قم فصل فانك لم
تصل لما قلنا ان الزيادة نسخ فيجعل مطلق الركوع فرضا بحكم
الكتاب والتعديل واجبا بحكم الخبر لا يقال هلا كان التعديل سنة
لكان النفي محمولا على نفي الفضيلة كما في خبر التسمية والامر

بالصلوة على الاستحباب لانا نقول الاصل نفي الجواز ثم اذا تعذر
ذلك بمقابلة الكتاب صير الى ما هو اقرب منه وهو نفي الكمال ليكون
عملا بموجب الخبر بالكراهة وفي نفي الفضيلة جهة الترك اكثر من جهة العمل
وذا اولى مهما امكن وكذا الاصل في الامر الايجاب فيعمل به بلا مانع
عنه والتعديل هو الطمأنينة في الركوع والسجود والقيام بين الركوع
والقعدة بين السجدتين قوله وعلى هذا قلنا يجوز التوضي بماء
الزعفران وبكل ماء خالطه شيء طاهر فتغير احد اوصافه كماء
المد لان شرط المصير الى التيمم عدم مطلق الماء وهذا قد بقي ماء
مطلقا اي وعلى ما ذكرنا ان المطلق يجري على اطلاقه قلنا في قوله
تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا ان الماء فيه مطلق
والمطلق ما يسبق الى الافهام عند اطلاق لفظ الماء وقد شرط
للمصير الى التيمم عدم مطلق الماء فيقتضي ان يتعين التوضي
بكل ماء يطلق عليه اسم الماء وماء الزعفران وماء الصابون
والاشنان وكل ماء خالطه شيء طاهر فغير احد اوصافه
يطلق عليه اسم الماء فيجوز التوضي بهذه المياه وقوله فان قيل
الاضافة ما زالت عنه اسم الماء بل قررته فيه فيدخل تحت مطلق
الماء فكان شرط بقائه على صفة المنزل من السماء قيدا

لهذا المطلق وبه يخرج حكم ماء الزعفران والصابون والاشنان و
امثاله دليل على ان ماء الزعفران وامثاله ماء مطلق وفيه
جواب عما قال الشافعي ان ماء الزعفران وامثاله ماء مقيد يقال
ماء الاشنان والصابون والزعفران كما يقال ماء الورد فلا
يكون داخلا تحت قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فلذا شرط ان يكون
الماء باقيا على صفة المنزل من السماء ليكون الماء مطلقا فاجاب
بان قيد الاضافة ما زال عنه اسم الماء لانه مفهوم عند اطلاق
لفظ الماء فانه اذا قيل هات الماء فجاء بماء الزعفران لا يخطأ
لغة بخلاف ماء الورد فانه اذا جاء به يخطأ لغة فصار اضافته الى
الزعفران كاضافته الى البئر والعين فانه لا يخرج عن مطلق
الماء بهذه الاضافة فكذا هذا فيجوز التوضي به ولو شرط بقاءه
على صفة المنزل من السماء كان تقييدا للكتاب فيرد عليه اشكال
وهو ان الماء في النص لو كان مطلقا لجاز التوضي بالماء النجس
وليس كذلك نعلم انه ليس بمطلق فاجاب بقوله وخرج عن
هذه القضية الماء النجس لعدم كونه آلة للتطهير بقوله تعالى
ولكن يريد ليطهركم بالوضوء والنجس لا يفيد الطهارة فلم يكن
داخلا تحت قوله تعالى ماء فكان النص مطلقا في الماء الطاهر

قوله وبهذا الاشارة علم ان الحدث شرط لوجوب الوضوء فان تحصيل الطهارة بدون وجود النجاسة محال أي باشارة هذا النص وهو قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم علم ان الحدث شرط الوجوب الطهارة وان المراد من قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون او نائمون فاغسلوا وجوهكم الاية وذلك لان المقصود بالوضوء تحصيل الطهارة وتحصيلها بازالة النجاسة وازالتها تقتضي ثبوت النجاسة وهي في الاعضاء حكمية وهي الحدث فان قلت هذا في قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم وارد في التيمم فكيف يدل على ان المراد به الماء الطاهر وعلى ان الخطاب بالوضوء للمحدثين قلت التيمم خلف عن الوضوء والوارد في الخلف وارد في الاصل لان الخلف لا يخالف الاصل بسببه وانما يفارق بحاله فان قلت الاشارة في الاصطلاح لا بد ان يكون الثابت بها منطوقا وشرطية الحدث ليس بمنطوق فكيف يكون ثابتا بالاشارة قلت شرطية الحدث من لوازم التطهير والتطهير منطوق وكثيرا ما يلحق ما هو لازم الاشارة والاقتضاء والدلالة وان كانت بمراتب

بالاشارة واخفيها ولقائل ان يقول اطلاق هذا النص متروك

في ماء خالطه شيء طاهر فغير وصفه او اوصافه كما تغير

بكثرة الاوراق مع اطلاق اسم الماء عليه الا يرى انه لم يجدد

له اسم على حدة ولم يتقيد باضافة فاذا ترك اطلاقه

كان مجملا ومن فوائد شيخ الاستاذ لا نسلم ان النص

مطلق بل هو عام معنى لكونه نكرة في سياق النفي وقد خص

عنه الماء النجس بقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم لكونه نصا

مستقلا مقارنا فاذا كان كذلك جاز تعليله بالقياس

غاية ما في الباب القياس يكون مع الفارق سواء كان مجملا

وعاما وايا كان لا يصلح النص نظير المادعاه قال ابو حنيفة رح
المظاهر اذا جامع امرأته في خلال الاطعام لا يستانف الاطعام
لان الكتاب مطلق في حق الاطعام فلا يزاد عليه شرط عدم
المسيس بالقياس على كفارة الصوم بل المطلق على اطلاقه
والمقيد على تقييده الظهار تشبيه المنكوحة بامرأة محرمة عليه
على التابيد فاذا قال الرجل لامرأته انت علي كظهر امي
فقد حرمت عليه لا يحل له وطيها ومسها ولا تقبيلها حتى
يكفر عن ظهاره لقوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم
يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا ذلكم توعظون به
والله بما تعملون خبير فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من
قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فاذا اطعم
المظاهر عن كفارته ثلثين مسكينا وعشرين او نحوهما ثم
جامع التي ظاهر منها ثم اطعم الباقين فانه يجزيه في قول علمائنا
وقال مالك لا يجزيه لان النص ورد مقيدا بما قبل المسيس اي
الجماع فتقيدت الواردة في الاية بالقياس على الصوم
والجامع ان كلا منهما نوع من كفارة وجبت جزاء وعقوبة وتشاركا
في الغلظة فاذا جامع في خلال الاطعام يبطل ما مضى بينا لفقد الاطعام

كما في الصوم اذا تخلله الجماع ولنا ان النص وارد في الاطعام مطلقا
فيقتضي اجزاءه مطلقا سواء تخلله الجماع اولا فلو شرط عدم
المسيس بالقياس على الصوم يلزم تقييد المطلق من الكتاب
بالقياس وذا لا يجوز ثم حمل المطلق على المقيد باب على حدة من
اصول الفقه له تفاصيل مذكورة في محله وجواب هذه المسئلة
والكان قول علمائنا جميعا لكن تخصيص ابي حنيفة بالذكر لكونه
رئيسهم وهم اتباعه وكذلك قلنا الرقبة في قوله تعالى في كفارة
الظهار واليمين مطلقة عن قيد الايمان قال الله تعالى في كفارة
الظهار فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وفي كفارة اليمين او كسوتهم
او تحرير رقبة فلا يزاد عليه شرط الايمان بالقياس على كفارة القتل
خطأ فان الرقبة فيها مقيدة بالايمان بقوله تعالى ومن قتل مومنا
خطأ فتحرير رقبة مومنة كما قاس الشافعي وقيد الرقبة
بالايمان في كفارة الظهار واليمين بجامع ان الكفارات كلها
جنس واحدة بل المطلق يجري على اطلاقه عندنا لما ذكرنا ان
الزيادة نسخ ولا يجوز في الكتاب بالقياس فان قيل ان الكتاب
في مسح الراس يوجب مسح مطلق البعض وقد قيدتموه بمقدار
الناصية بالخبر الواحد والكتاب مطلق في انتهاء الحرمة

الغليظة بالنكاح وقد قيد ثمه بالدخول بحديث امراة رفاعة

هذان النقضان يردان على الاصل المذكور وهو ان المطلق من

الكتاب لا يجوز تقييده بخبر الواحد والقياس الاول ان قوله تعالى

وامسحوا برؤسكم يوجب مسح بعض الراس وهو مطلق

يتادى بادنى ما يطلق عليه اسم البعض وقد قيد ثمه بمقدار

الناصية وهي ربع الراس بما روى المغيرة بن شعبة ان النبي عليه السلام

اتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على الناصية وخفيه وهو خبر

الواحد وانما قلنا اريد به بعض الراس لان الراس محل المسح و

الباء دخلت فيه فيفيد التبعيض لغة يقال مسحت الراس

اذا استوعبه ومسح براسه اذا مسح بعضه ولان جميع الراس

ليس بمراد بالاتفاق فيراد به البعض والثاني ان النكاح في قوله

تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره

مطلق في انتهاء الحرمة الغليظة وقد قيد ثمه بالدخول

حتى قلتم لا تحل للزوج الاول قبل دخول الثاني بخبر الواحد

وهو قوله عليه السلام لامرءة رفاعة اتريدين ان تعودي الى رفاعة

فقالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من

عسيلتك قال لها حين طلقها رفاعة ثلثا ونكحها عبد الرحمن

بن الزبير فجاءت متهمة بالعنة قائلة ما وجدت الا كهدبة ثوبي

والعسيلة كناية عن العضو وذوقها كناية عن الجماع فاجاب عن

الاول بقوله قلنا ان الكتاب ليس بمطلق في باب المسح فان حكم

المطلق ان يكون الاتي باي فرد كان اتيا بالمامور به كما في الاشياء

المثلثة في باب الكفارة والاتي باي بعض هنا اليسر بات بالمامور

به فانه لو مسح على النصف وعلى الثلثين لا يكون الكل فرضا

بل يكون البعض فرضا وبهذا الحكم فارق المطلق المجمل مع ان كلا

منهما بعض الراس بل الزائد على الربع مستحب بالاتفاق فثبت

انه مجمل لا مطلق وخبر الواحد جاز ان يلحق بالمجمل بيانا وللسائل ان

يقول لا نسلم ان حكم المطلق ان يكون الاتي باي فرد كان آتيا

بالمامور به على الاطلاق فانه لو تادى المامور به بفرد من

الافراد ثم اتى بفرد آخر لا يكون الثاني مامورا به ومطلق الفرد

يقع على الثاني كما يقع على الاول وفي مسح الراس ان اتى بنصف

الراس فقد اتى بافراد المامور به فردا وقد تادى الفرض باول

الافراد فلا يقع ما بعده مامورا به توضيحه ان المطلق يجري

كل فرد عن غيره بطريق البدلية فاذا مسح اقل الابعاض جاز

عن الكل فاذا زاد عليه لا يكون فرضا واجاب عن الثاني بطريقين

احدهما واما قيد الدخول فقد قال البعض ان النكاح في النص حمل

على الوطي اذ العقد مستفاد من لفظ الزوج وعلى هذا يزول

السؤال وهو مذهب بعض المشايخ ان الدخول ثابت بالنص لان

النكاح يستعمل لمعنيين للوطي حقيقة كقوله عليه السلام ناكح

اليد ملعون لانه ماخوذ من الضم والجمع وانما يتحقق ذلك حقيقة في الوطي لما يحصل من الاتحاد بين الذاتين ولذلك سمي جماعا والمعنى العقد مجاز لانه سبب يوجب حل الوطي ومجاز ههنا على الوطي لان العقد مستفاد من لفظ الزوج لانه انما يكون زوجا بعد انعقاد العقد بينهما فلو اريد به العقد لكان اعادة وحمل الكلام على الافادة اولى من حمله على الاعادة واما اسناد الوطي الى المرءة فمن باب المجاز باعتبار التمكين كما اسند الزنا الذي هو الوطي الحرام اليها على اسلوب قولهم نهاره صائم وليله قائم وتلبيهما

قال البعض قيد الدخول ثبت بالخبر وجعلوه من المشاهير فلا يلزمهم قيد الكتاب بخبر الواحد وهو مذهب الجمهور ان قيد الدخول ثبت بالخبر وهو من المشاهير يصح به الزيادة على كتاب الله تعالى بمثله كما سياتي في باب السنة ان شاء الله تعالى قال شيخ الاسلام صاحب الهداية يزاد على النص بالخبر المشهور وهو قوله عليه السلام لا تحل للاول حتى تذوق من عسيلته روي بروايات فلا يكون هذا تقييدا للكتاب بخبر الواحد كما قال لكن الشان في اثبات انه مشهور والزام الخصم بقوله

فصل في المشترك والمؤول

فالمشترك ما وضع لمعنيين مختلفين او لمعان مختلفة

الحقائق لا على سبيل الشمول والانتظام بل على وجه لا يكون المراد

باللفظ الا احدهما مثاله قولنا جارية فانها يتناول الامة و

السفينة والمشتري يتناول من قابل عقد البيع وكوكب

السماء وقولنا بائن فانه يحتمل معنى البين والبيان اي

المشترك فيه لان المفهوم مشتركة والصيغة مشتركة فيهما

المشترك ما وضع لمعنيين مختلفين حقيقة اي ماهية

وذاتا كالجارية للامة والسفينة ولمعان مختلفة الحقائق

كالعين للباصرة والينبوع والشمس والذهب والمال و

الجاسوس وغير ذلك والمراد بالمعنى ههنا مفهوم اللفظ

علی ما علیه الاستعمال العام الشائع فی لفظ المعنی عینا کان او عرضا ولهذا اتی بمثالها فالجاریة والمشتری من قبیل الاعیان والبائن من قبیل المعانی لان البین والبیان کل منهما معنی و عرض فان قلت حد المشترک صادق علی الماول لانه موضوع لمعنیین مختلفین ایض والماول قسیم المشترک فی الاصطلاح ولهذا ذکرا متقابلین قلت المراد بالمشترک ما وضع لمعنیین مختلفین من غیر ترجیح احدهما علی الاخر بدلالة ذکر الترجیح فی الماول فیعتبر نفی الترجیح فی المشترک للتقابل بینهما لایقال کثیرا ما یذکر الشیئان نحو المطلق والمقید ویقصد بترک القید فی المطلق اطلاقه عنه فانی یصلح تقیید احدهما بقید الاخر بضده والتقابل واقع بین المطلق و المقید لانا نقول اذا وضح امرهما عرفا واصطلاحا فانقسامهما فی طرفی النفی والاثبات قید دل تقیید احدهما بقید علی تقیید

الاخر بصدده فان قلت يدخل في هذا الحد التثنية مثل جسمين
او حيوانين للبقر والانسان والجمع مثل اجسام واشياء
فانهما موضوعان للماهيات المختلفة مع انهما ليسا من المشترك
قلت لا نسلم ان التثنية موضوعة لمعنيين فان التثنية
موضوعة بازاء الشيئين جميعا فكانا جميعا مفهوما واحدا
وكل واحد من فردي التثنية جزء من اجزاء معنى الواحد وكذا
الجمع فان قلت ما ذكرت من الفرق يستقيم في التثنية اما
في الجمع فلا يستقيم لان كل واحد من افراد جمعه مفهوم تام
لا بعض المفهوم على ما سبق تمام في الفرق بين التثنية و
الجمع فلفظ الاجسام يتناول الحيوانات والاحجار والاشجار
وضعا مع اختلاف حقائقها وهو ليس بمشترك بل عام وايضا
يخرج عن الحد مثل زيد اذا اشترك فيه انسانان فانه مشترك
مع انه لم يتناول المعنيين المختلفين الحقيقة اذ حقيقة كل
واحد منهما واحدة والجواب عنهما ان المراد باختلاف معنييه
حقيقة ان لا يجمعهما حقيقة مفهوم اللفظ كالعين مثلا
فانه ليس له مفهوم يشتمل الشمس والينبوع بخلاف لفظ
الاجسام فان له معنى وهو حقيقة الجسمية يتناول جميع

الاجسام المختلفة الماهيات وكذلك زيد المشترك لا يطلق
على فردين يجمعهما حقيقة مفهوم لفظ زيد فكان هذا داخلا في
المشترك ولفظ الاجسام خارجا عنه وانما فسرنا الاختلاف به
لان كل شيئين اختلفا في معنى لا بد ان يتفقا في معنى آخر فلا
يستقيم ان يراد اختلافهما في مطلق المعنى فوجب تعيين معنى
يختلفان فيه فاذا نظرنا وجدنا السابق في الاعتبار مفهوم اللفظ
فتعين لذلك ولان المعنيين اذا اتفقا في حقيقة مفهوم اللفظ
لا يعبأ باختلافهما في ماهيتهما فاذاً لا يعتبر الاختلاف
بينهما الا باختلافهما في حقيقة مفهوم اللفظ وحكم المشترك

انه اذا تعين الواحد مرادا به سقط اعتبار ارادة غيره ولهذا اجمع العلماء على ان القروء المذكورة في كتاب الله تعا محمولة اما على الحيض كما هو مذهبنا او على الاطهار كما هو مذهب الشافعي ولما كان المشترك يحتمل الواحد من الجملة غير متعين كان حكمه التوقف بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه فاذا تعين الواحد مرادا به بدليل من الدلائل سقط اعتبار ارادة غيره ولا يجوز ان يراد به كل واحد من معنييه او معانيه معا عندنا خلافا للشافعي ومن تبعه متمسكين بقوله تعا الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والجبال والنجوم و

والشجر والدواب وكثير من الناس فالسجود مشترك بين
معنيين مختلفين وضع الجبهة وهو سجود الناس والخشوع
مع التذلل وهو سجود غير العقلاء وقد اريد المعنيان ههنا
حيث اسند السجود الى الناس وغير العقلاء معا ولنا
ان ارادة كل واحد من المعنيين جمع بين المتنافيين لان كل
واحد من معنييه تمام مفهوم اللفظ فاستعماله في احدهما
يستلزم عدم ارادة الاخر واستعماله في الاخر يستلزم عدم
ارادة الاول فاستعماله فيهما يستلزم ان يكون كل واحد من مفهوميه
مرادا وغير مراد وتوضيحه ان اللفظ بمنزلة الكسوة للمعاني
والكسوة الواحدة لا يجوز ان يلبسها شخصان كل واحد بكمالها
في زمان واحد فكذلك لا يجوز ان يدل اللفظ الواحد على
مفهوميه معا في زمان واحد بحيث يكون كل واحد منهما تمام

معناه والجواب من الآية ان المراد بالسجود الخشوع والانقياد
وهو يعم الجميع على ما قيل وقوله ولهذا اجمع العلماء تائيد
لهذا الاصل واستدلال بدلالة الاجماع وبيان ذلك ان العلماء من
الصدر الاول ومن بعدهم اختلفوا في ان المراد بالاقراء الحيض او
الاطهار فمذهب الخلفاء الراشدين وابي الدرداء الحيض و
مذهب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعائشة الاطهار وعلى
هذا الاختلاف اهل القرون التي بعدهم والامة اذا اختلفت
على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها باطل فكذلك هذا
الاختلاف يدل على ان ارادتهما من لفظ القرء باطل باجماعهم
لان الحق لا يعدوهم لما تقرر في محله فهذا صورة الاجماع ثم
هذا الاجماع يدل على ان المشترك لا يستعمل للمعنيين لانه لو كان
مستعملا لهما معا لما هجروا معنى الثاني بعد ان كان مدلول اللفظ
مع المعنى الاول كيف والباب باب الاحتياط فلا سبيل الى
ترك احدهما وهذا هو معنى دلالة الاجماع قال محمد اذا اوصى
لموالي بني فلان بثلث ماله ولبني فلان موالي من اعلى وموال من
اسفل بطلت الوصية في الفريقين لاستحالة الجمع وعدم
الرجحان وهذا بغير الواو وكما وقع في النسخ استينافا من الكلام لبيان

٨٣

ان هذا اي عدم الجمع بين مفهومي المشترك مذهب اصحابنا
استنباطاً بمسائلهم وفي بعض النسخ وقال محمد رح اذا اوصى
لموالي بني فلان ولهم موالي من اعلى وهم الذين اعتقوا بني
فلان وموالي من اسفل وهم الذين اعتقهم بنو فلان ولفظ الموالي
مشترك بينهما فمات الموصي قبل البيان بطلت الوصية في
حق الفريقين لجهالة الموصى له لان احدهما غير عين لاستحالة
الجمع لان المشترك لا عموم له وعدم الرجحان لعدم المرجح والترجيح
بلا مرجح باطل ويرد نقض على هذا الاصل وهو انه لا عموم
للمشترك او على هذه المسئلة وهو قوله لاستحالة الجمع ما لو
حلف لا يكلم موالي بني فلان فانه يتناول الاعلى والاسفل
والجواب ان منهم من جوز تعميم المشترك في النفي فعلى قولهم لا
يرد النقض واما على قول الاكثر فان المعنى الذي ادعاه الى
اليمين بغضه اياهم وهو غير متفاوت فيهما فدل على ان المراد
لا يكلم من بينه وبين بني فلان ولاء العتاقة وهو يعمهما وهذا
من قبيل ترك الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم ويقال ان احدهما
مراد بعبارة القول والاخر بدلالته لما ذكرنا من معنى البغض
وهذا كمن حلف لا يضرب امرأته فمد شعرها او عضها الكان

بطريق الايلام يحنث لان معنى الايهام عن الضرب هو الكف
عن الايلام فيحنث لوجود الايلام فان قيل قوله بطلت الوصية
لاستحالة الجمع وعدم الرجحان لا يستقيم لان الاعلى اولى لانه
منعم وشكر المنعم واجب وتمام مندوب فصار صرفه الى اداء
الواجب اولى فينبغي ان يجوز الوصية كما قال ابو يوسف رح
فيما مر وعنه وايضا ينبغي ان تصح اذا اصطلحوا على احدهما كما
روى عن محمد رح لان بطلان الوصية انما كان للجهالة الموصى له
وبه يزول الجهالة كما في مسئلة الاقرار لاحد هذين قلت
ان المقصود من ايراد هذه المسئلة الاستدلال لثبوت ان هذا
الاصل هو المذهب لعلمائنا بتعليل هذه المسئلة بطريق
الحكاية عنهم ههنا ولو انتهض لاثبات هذه المسئلة ابتداء
كان محلا لورود النقوض وسائر الاسولة ولئن التزم الجواب
فيقال ان شكر المنعم انما يجب على بني فلان لا على الموصي فكان
الفريقان عنده على السواء وعن الثاني لعل ان يكون المذكور
في الكتاب فيما اذا لم يصطلحا على احد وفي ذلك يحصل الغرض
من ثبوت المذهب فافهم عن النظر اليه ثم جواب المسئلة
لا يختص بمحمد لكن تخصيصه في الذكر لانه راو عنهم وقال

بل يه تقديم قوله عليه بتخيل المصحح ترقيا من الادنى الى الاعلى والله اعلم بالصواب ١٢

ابو حنيفة اذا قال لزوجته انت علي مثل امي او كامي لا يكون
مظاهرا لان لفظ مثل مشترك بين الحرمة والكرامة فلا يترجح
الحرمة الا بالنية وهو قول ابي يوسف ايضا اي لو قال انت علي
مثل امي او كامي يرجع الى النية لينكشف حكمه فان قال اردت
الكرامة فهو كما قال لان التكريم بالتشبيه فاش في الكلام وان قال
اردت الظهار فهو ظهار لانه تشبيه بجميعها وهو يشتمل التشبيه
بالعضو وهو يعني الظهار لكنه ليس بصريح فيفتقر الى النية و
ان قال اردت الطلاق فهو طلاق بائن لانه تشبيه بالام في الحرمة
فكانه قال انت علي حرام ونوى به الطلاق وان لم يكن له نية فليس
بشيء لان اللفظ مشترك بين المعاني الثلثة فلا يترجح احدها
الا بالنية كذا في الهداية واراد هذه المسئلة لاثبات ان المذهب
عندهم عدم الجمع بين المعاني المشتركة لانه لو جاز الجمع لثبت المعاني
الثلثة وثبت فيها الظهار ايضا فان قيل قد اجتمع دليل الحرمة و
الحل يترجح جهة الحرمة لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام
الا وقد غلب الحرام على الحلال فينبغي ان يكون جهة الحرمة راجحة
على الكرامة والجواب ان الاصل ان الثابت يقينا لا يزول بالشك
والنكاح ثابت يقينا فلا يزول بالشك واما الحديث ففيما

اذا وقع التعارض بين دليلي الحل والحرمة وكيف يثبت الحل والحرمة
كالصيد اذا رمي اليه ثم وقع في الماء فانه لا يحل لوقوع التردد
في حصول الموت انه بالرمي او بوقوعه في الماء كذا في بعض النسخ
الا ان الشان في ورود هذا السوال وقد كشفنا عن وجهه
في المسئلة الاولى وعلى هذا لك على هذا الاصل وهو انه اذا تعين
احد معنييه مرادا سقط اعتبار ارادة الاخر قلنا لا يجب النظير
في جزاء الصيد بيانه اذا قتل المحرم صيدا فجزاؤه ان يقوم الصيد في
المكان الذي قتل فيه او في اقرب المواضع اذا كان في بر فيقومه ذوا
عدل ثم هو مخير في الفداء ان شاء ابتاع بها هديا وذبح ان بلغت
هديا وان شاء اشترى بها طعاما وتصدق على كل مسكين نصف
صاع من بر او صاع من تمر او شعير وان شاء صام على ما ذكر
في محله وقال محمد والشافعي تجب في الصيد النظير ففي الظبي شاة
وفي الضبع شاة وفي الارنب عناق بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل
من النعم اي مثله من النعم ما يشبه المقتول صورة لان القيمة
لا يكون نعما وما ليس له نظير عند محمد كالحمام والعصفور وما اشبه
ذلك يجب فيه القيمة واما الشافعي فيوجب في الحمام شاة ويثبت
المشابهة بينهما من حيث ان كلا منهما يعب ويهدر ولنا ان المثل

مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو القيمة وقد اريد

المثل من حيث المعنى بهذا النص في قتل الحمام والعصفور ونحوهما

بالاتفاق فلا يراد المثل من حيث الصورة اذ لا عموم للمشترك

اصلا فسقط اعتبار الصورة لاستحالة الجمع وفيه اعتراض

من وجوه احدها ان المثل في الاطلاق ينصرف الى الصوري لانه هو

المماثل والمشابه واما القيمة فانما يكون مثلا مجازا فلا يكون لفظ

المثل مشتركا اذ المشترك ما وضع لمعنيين لكل منهما بطريق

الحقيقة وهذا حقيقة في النظير ومجاز في غيره فلا يكون

مشتركا وثانيها انا لا نسلم ان القيمة فيما لا نظير له كالحمام وا

بهذا النص كيف وان الحمام والعصفور ليسا من النعم فلا

بيننا ولهما النص فلا يكون المعنوي مرادا بالاتفاق وثالثها ان

الصحابة اوجبوا النظير من حيث الخلقة والنظير في النعامة و

الظبي وحمار الوحشي والارنب ولم ينقل فيه خلاف احد فكان

اجماعا على ان الصوري هو المراد سواء كان مشتركا او حقيقة

ومجازا قال ثم اذا ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي

اي بدليل ظني سواء كان خبر الواحد والقياس لان خبر الواحد

ايضا يفيد العلم بغالب الرأي كما تقرر يصير مؤولا و

كذلك كل خفي ومشكل ومجمل اذا ترجح بعض وجوهه بدليل ظني
يصير مؤولا وحكم المؤول وجوب العمل به على احتمال الغلط لان
غالب الرأي يحتمل السهو والغلط ومثال المؤول في الحكميات
ما قلنا اذا اطلق الثمن في البيع بان لم يبين صفتها ولكن بين
القدر نحو ان تقول اشتريت هذا الشيء بخمسة دراهم وفي
البلد نقود كالمغربي والعلائي الا ان بعضها غالب استعمالا
كان ذلك على غالب نقد البلد وذلك اي تعين غالب نقد
البلد بطريق التأويل لان الظاهر ان المراد من المطلق هو المتعارف
الغالب فيما بينهم فيصرف البيع تحريا للجواز ولو كانت النقود
في البلد مختلفة في المالية دون الرواج بان لم يكن بعضها غالبا
فسد البيع لما ذكرنا من استحالة الجمع وعدم الرجحان الا اذا بين
احدها في المجلس فيرتفع الجهالة المفضية الى النزاع والفساد انما كان
لاجلها قال وحمل الاقراء على الحيض وحمل النكاح في الآية على الوطئ
وحمل الكناية في حالة مذاكرة الطلاق على الطلاق من هذا القبيل
وذلك لان القرء مشترك بين الحيض والطهر فاولناه بالحيض
بقرينة لفظ الثلاثة لما قد سبق في بحث الخاص وبقوله
عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان وكذلك

النكاح في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره مشترك بين العقد
والوطي وحمله بعض اصحابنا على الوطي بدلالة قوله زوجا نفيا
عن التكرار فان قيل النكاح في الاصل وضع للضم على ما عليه
شواهد استعماله وهو موجود في الوطي حقيقة وانما يستعمل
للعقد مجازا لانه سبب للوطي قال الشيخ فخر الاسلام النكاح حقيقة
في الوطي وفي العقد مجاز قلنا قد اشترك فيه استعمال اهل اللغة
للوطي والعقد على السواء فكان محتملا لكل منهما عند الاطلاق
على انه وان كان حقيقة في الوطي لكنه زاحمه المجاز المتعارف في
سبق الفهم اليه حتى كانت حقيقة عرفية للعقد كما كانت
حقيقة وضعية للوطي وهذا هو الاشتراك وكذلك كنايات
الطلاق كالبائن مثلا لانه مشترك يحتمل ان يكون من البيان
وان يكون من البين والذي من البين يحتمل ان يكون معناه
انها ممتازة عن النكاح او عن اقرانها في الحسن والجمال او في
النسب او في غير ذلك وكذلك بتة وبتلة بمعنى القطع
يحتمل محتملات كثيرة لكنها في حال مذاكرة الطلاق بان سألت
هي طلاقها او غيرها كانت طلاقا تاويلا بان المراد بها
الانقطاع عن وصلة النكاح بدلالة الحال وعلى هذا

اي على ان المحتمل للتنبيهين يصرف الى احد محتمليه بدليل يفيد
غلبة للظن كما في الالفاظ المشتركة قلنا الدين المانع من الزكوة
يصرف الى ايسر المالين قضاء للدين يعني ان الرجل اذا كان له نصاب
وعليه دين مستغرق في ماله لا يجب عليه زكوة عندنا خلافا للشافعي
واذا كان له نصب من الاموال بان كان له دراهم ودنانير وعروض
وسوائم والدين يستغرق بعضها يصرف اولا الى النقود لان
قضاء الدين ايسر منه لعدم الاحتياج فيه الى المبادلة ثم الى
العروض لانها عرضت للبيع ثم الى ما بعده من الايسر والغرض
من ايراده ههنا ان الدين يحتمل ان يقضى من النقود ومن
غيرها كاحتمال اللفظ المشترك احد معنييه واذا تاملنا رأينا
الدين انما يمنع وجوب الزكوة تيسيرا للامر عليه فوجدنا ان
صرفه الى ايسر المالين اولى تحقيقا لمعنى اليسر وفرع محمد على
هذا فقال اذا تزوج رجل امراة على نصاب وله نصاب من غنم
ونصاب من الدراهم يصرف الدين الى الدراهم حتى لو حال
عليهما الحول تجب الزكوة عنده في نصاب الغنم ولا تجب في
الدراهم اي فرع محمد على هذا الاصل ان يصرف الدين وهو المهر
الى الدراهم في المسئلة المذكورة لانها ايسر قضاء للدين من

الغنم قال ولو ترجح بعض وجوه المشترك ببيان من قبل المتكلم
كان مفسرا وحكمه انه يجب العمل به قطعا ويقينا مثاله اذا قال لفلان
على عشرة دراهم من نقد بخارا فقوله من نقد بخارا تفسير له و
لولا ذلك لكان مصروفا الى غالب نقد البلد بطريق التاويل فيترجح
المفسر فلا يجب نقد البلد وانما سمي به لانه عرف بدليل قاطع و
التفسير هو الكشف التام الذي لاشبهة فيه ماخوذ من قولهم
اسفر الصبح اذا اضاء فظهر ظهورا منتشرا لا شبهة فيه وانما
ذكره ليتبين المؤل ويميز عن المفسر تميزا تاما وهو ان المؤل ما
ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي حتى لو ترجح بدليل
قاطع لم يكن مؤلا بل كان مفسرا وقوله ببيان من قبل المتكلم اعم
من ان يصرح المتكلم بان المراد هذا ومن ان يدل من جهته قطعا
دليل في الكلام او خارج على ان المراد هذا قوله فيترجح المفسر
على المؤل فان قيل ان التعارض بينهما فيترجح المفسر قلت لا
تعارض بينهما حقيقة ظاهرا ولكنهما تعارضا معنى وتقديره
وبيانه ان كلامه قبل قوله نقد بخاري يحتمل النقود وان كان
يترجح نقد البلد بغالب الراي فاذا بين نقد بخارا يترجح ذلك
على نقد البلد وغيره فصل في الحقيقة والمجاز كل لفظ وضعه

ولو وضع اللفظ بازاء شيء بعينه فهو حقيقة له اي لذلك الشيء ولو استعمل اي اللفظ في غيره اي غير موضعه يكون مجازا

الوضع تعيين اللفظ بازاء المعنى بنفسه ليدل عليه بنفسه بلا واسطة قرينة وهذا كالاسد فانه موضوع للهيكل المخصوص بحيث يدل عليه عند الاطلاق بلا انضمام قرينة فكان حقيقة فيه ولو استعمل في الرجل الشجاع كان مجازا فاذا عرفت معنى الوضع فاعلم ان الحقيقة ثلثة اقسام

لغوية وشرعية وعرفية لان معنى كونه موضوعا لذلك انه
متعين للدلالة عليه وتعيينه لذلك ان كان بوضع واضع اللغة
كالانسان في الحيوان الناطق فهو حقيقة لغوية وان كان في الشرع
كالصلوة في العبادة المخصوصة فهو حقيقة شرعية وان كان في
العرف فهو حقيقة عرفية سواء كان العرف عاما كالدابة
لذوات الاربع او خاصا بان اصطلح عليه بعض الاقوام ومنه
اصطلاحات الفقهاء واهل الادب وغيرهم هذا ما عليه المحققين
من الفقهاء واصحاب المعاني وغيرهم واما المصنف فقيد بواضع
اللغة وهو لا يشمل الحقيقة الشرعية والعرفية مع انهما من انواع
الحقيقة فالظاهر انه اختار مذهب بعض المشائخ وهو ان الاسم
اللغوي اذا استعمل في المعنى الشرعي لا يصير حقيقة شرعية
ولكن يصير مجازا ولهذا قال صاحب الميزان بعد ذكر تعريفات
القوم واختلاف عباراتهم فيه وفي هذه العبارات خلل والاصح
ان يقال الحقيقة ما وضع واضع اللغة في الاصل الا انه قال بعد
ذكر هذا والصحيح قول العامة ويمكن ان يقال المراد باللغة ما
يستعمله كل من الالفاظ في مخاطباتهم اذ هي مشتق من لغا اذا
تكلم وكذلك اللغو الصوت مثل الوغى ويقال ايضا لغى

93

بالكسر اي الهجو وهذا المعنى تعم اللغة الشرعية والعرفية ايضا

فان قيل ينبغي ان يقول كل لفظ وضعه واضع اللغة بازاء الشيء

ويراد به ذلك الشيء ليتم الحد لان اللفظ قبل الاستعمال

لا يسمى حقيقة ولا مجازا ولهذا قال الشيخ فخر الاسلام في تعريف

الحقيقة هو اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له قلت لا نسلم انه

قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة الا يرى الى ما قال الشيخ

شمس الائمة السرخسي الحقيقة اسم لكل لفظ موضوع في

الاصل لشيء معلوم سماه حقيقة بدون قيد الاستعمال

فان قيل الهزل داخل في تعريف المجاز لانه مما يريد به غير ما وضع له

فلو قال المص ولو استعمل في غيره لمناسبة بينهما لتم الحد قلت ان

المص وان لم يصرح بالمناسبة لكنه مراد ثابت تقديرا

اذ المجاز مشتهر فيما بينهم بانه استعارة لغير ما وضع له لعلاقة
بينهما ولذا ترك التصريح بها اكتفاء بشهرته فيما بينهم قال ثم
الحقيقة مع المجاز لا يجتمعان ارادة من لفظ واحد في وقت واحد
قيد بالارادة احترازا عن اجتماعهما من حيث التناول الظاهر
كما في الاستيمان على الابناء فانه يدخل بنو الابناء في الامان
احتياطا لشبهة التناول الظاهري وعن اجتماعهما من حيث
احتمال اللفظ اياهما وقال الشافعي جاز ارادتهما معا لان المجاز
يصلح مدلول اللفظ كالحقيقة ولا مانع من ارادتهما معا الا
يرى انه لو قال لا تنكح ما نكح ابوك ويراد به العقد والوطي
لم يعتبر فيه استحالة كما لو صرح وقيل لا تنكح ما نكح ابوك عقدا
ولا وطيا فانه صحيح من غير استحالة ولنا ان الحقيقة ثابتة
ومستقرة في محله والمجاز متجاوز عن محله والشيء الواحد
يستحيل ان يستقر في محله ويتجاوز عنه في حالة واحدة
كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا و
مستعارا في حالة واحدة ولكن هذا الوجه لما كان محل
الاعتراض والجواب صفحنا عنهما تحذرا عن التطويل الى
الوجه المختار لاكثر المحققين وهو ان اهل اللغة لم يستعملوا

حاشية متعلق ٩٥

منتخب الشرح

اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا اصلا فكان استعماله فيهما

خارجا عن لغتهم فلا يجوز قال وهذا قلنا المراد بما يدخل في

الصاع بقوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع

بالصاعين سقط اعتبار ارادة نفس الصاع حتى جاز بيع

الواحد منه بالاثنين اي لان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان

اجمع العلماء على ان نفس الصاع وهو الخشبة المنقورة

جاز بيعه بجنسه متفاضلا لعدم دخوله تحت النهي وهو قوله

عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين

لان الصاع حقيقة المكيال من الخشبة ويراد به ما يحله مجازا

٩٧

وقد اريد به ما لحله اجماعا فلا يكون عينها مرادة لئلا يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز ويشكل على هذا الاصل مسئلة وهي
انه اذا قال الرجل زينب طالق وله امرأة معروفة بهذا الاسم
فقال لي امرأة اخرى وعنيت اياها يقع الطلاق على تلك
وعلى المعروفة جميعا وهو جمع بينهما ولئن قيل ان اسم الاخرى
ايضا زينب فينتقض به اصل المشترك وهو انه لا عموم له ولما
اريد الوقاع من اية الملامسة سقط اعتبار ارادة المس باليد
لاجل ان الجمع بينهما مستحيل قلنا ان مس المرأة باليد لا يراد باية
الملامسة وهو قوله تعالى او لمستم النساء الاية بيانا لانه عد اللمس من
النواقض ونقل عن الشافعي انه قال احمل اية الملامسة على المس والوطي
قلنا ان المس حقيقة في المس باليد ومجاز في الوقاع وقد اريد به
الوقاع بالاتفاق حتى جاز للجنب التيمم بهذا النص فلا يراد به
المس باليد لئلا يجتمع الحقيقة والمجاز وقد اثبتنا ان الجمع بينهما
لا يجوز وقال محمد اذا اوصى شخص لمواليه وله موال اعتقهم و
لمواليه موال اعتقوهم كانت الوصية لمواليه دون موالي مواليه هذا
اذا كان الرجل من الاصل واذا كان له موال من اعلى وموال من اسفل
كانت الوصية باطلة لاشتراك الموالي بين الاعلى والاسفل

وقد سبق وانما كانت لمواليه دون موالى مواليه لان الفريق
الاول ينسبون اليه حقيقة والثانى ينسبون اليه مجازا لانه
سبب لعتقهم لانه حين عتق الاول فدروا عتقهم على اعتاق
الثانى فاعتقوهم فكان اعتاقه اياهم سببا لعتق الثانى معتق
الرجل مجازا فاذا اريد الاول سقط اعتبار ارادة الثانى ويشكل على
هذا الاستيمان على مواليه فانه يدخل موالى مواليه ايضا وسيأتى
الجواب عنه وفى السير الكبير لو استامن اهل الحرب على ابائهم
لا يدخل الاجداد فى الامان ولو استامنوا على امهاتهم لا يثبت
الامان فى حق الجدات وهذا لان اسم الاب والام حقيقة فى
الوالد والوالدة وانما يتناول الجد اب والجدة ام على سبيل المجاز وهذا
يصح ان يقال للجد انه ليس باب ولا يصح نفيه عن الوالد وقد اريد حقيقة الاباء
والامهات فى الاستيمان عليهم فلا يكون الاجداد والجدات مرادة
لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ويشكل على هذا انه اريد بقوله تعالى

98

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ الام والجدة حتى حرمتا جميعا بهذا النص

فقيل حرمة الام بعبارة النص وحرمة الجدة بدلالة النص لمعنى الجزئية

والبعضية وقيل قد اُريد بالام الاصول بالاجماع وهي تعمهما فكان

هذا عملا بعموم المجاز قال وعلى هذا قلنا اذا اوصى لابكار بني فلان

لا تدخل المثابة بالفجور في حكم الوصية على انهما لا يجتمعان

اعلم ان المثابة التي جيبت بكارتها بالفجور حكمها حكم الابكار في

الاستيذان وجعل سكوتها رضا في التزويج عند ابي حنيفة

وقالا هي كالثيب فهذه لا تدخل في الوصية للابكار وقال الامام

الاعظم انما لا تدخل لان البكر حقيقة غير المثابة وانما تسمى

بالزنا بكرا مجازا لانها لم تتزوج وزادت حياء على الابكار

الفاحشة فكانت مثلهن في خوف خفاء امرها والحقيقة اريدت

بهذا اللفظ فلا يكون هذه المثابة مرادة لئلا يلزم الجمع بينهما

قال ولو اوصى لبني فلان وله بنون وبنو بنيه كانت الوصية

لبنيه دون بني بنيه لان الابن حقيقة في الولد مجاز في ولد

الولد وقد اريدت به الحقيقة فلا يكون المجاز مرادا لئلا يجتمعا

وهو قول ابي حنيفة رح وفي قولهما الكل سواء لان عموم المجاز

يتناولهم فيطلق اسم البنين في العرف على الفريقين وهذا

٩٩

نظير مذهبهم في مسئلة الحنطة والشرب من الفرات ويرد عليه اعتراض مسئلة الاستيمان على الابناء فانه يدخل بنو الابناء في الامان وهذا جمع بينهما وجوابه ان اسم الابناء من حيث الظاهر يتناول الفروع لان الحقيقة تقدمت على المجاز في كونهما مرادة فيبقى بمجرد الظاهر شبهة التناول والشبهة فيما يحتاط ملحقة بالحقيقة والامان مما يثبت بالشبهة لما فيه من حقن الدم والاصل في الدماء ان يكون محقونة ولهذا يثبت بمجرد الاشارة اذا دعى الكافر بها وهي صورة المسالمة ولم تعتبر هذه الشبهة في الوصية لانها لا تثبت بالشبهات فلا تلحق الشبهة فيها بالحقيقة وكذلك اسم الموالي يطلق على موالي الموالي فيدخلون في الاستيمان كما قررناه انفا قال اصحابنا لو حلف لا تنكح فلانة وهي اجنبية كان ذلك على العقد فلو زنا بها لا يحنث لان النكاح حقيقة في احد الشيئين اعني الوطي والعقد فاذا اريد احدهما وهو العقد لا يراد الاخر لئلا يجتمعا فان قيل كيف يقع لفظ النكاح على العقد وهو حقيقة في الوطي واللفظ عند الاطلاق انما يقع على الحقيقة وقوله كان على العقد يشير الى انه حقيقة فيه وهو مخالف لما عليه فخر الاسلام وغيره

من الفقهاء على انه يناقض ما ذكر في بحث المؤول انه مشترك مؤول
بالوطي قلت انما يقع على العقد لانه اضيف الى الاجنبية وهي
ليست بمحل الوطي فنترك حقيقته بدلالة المحل فصرف الى المجاز
وهو العقد وهذا محل تامل او يقال انه وان كان في اصل وضعه
للوطي لكنه في العرف يراد به العقد فصار حقيقة عرفية له
فبالنظر الى ان كلا منهما حقيقة محتمل اللفظ احتمالا على السوية
كان مشتركا وبالنظر الى اصل وضعه كان حقيقة في الوطي
ومجازا في العقد وان كان متعارفا واما تعين العقد في الحلف لان
مبنى الايمان على العرف ولان وطي الاجنبية مهجور شرعا
فكان متروكا في العادة ولئن قال اذا حلف لا يضع قدمه في
دار فلان يحنث لو دخلها حافيا او راكبا ولو حلف لا يسكن
في دار فلان يحنث لو كانت الدار ملكا لفلان او كانت باجرة او
عارية وذلك جمع بين الحقيقة والمجاز وكذلك لو قال عبده
حر يوم يقدم فلان فقدم فلان ليلا او نهارا يحنث هذه
النقوض ترد على هذا الاصل وهو ان الجمع بين الحقيقة والمجاز
مستحيل منها ما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث
اذا دخلها حافيا او متنعلا او راكبا ووضع القدم حقيقة

101

فی الحانث ومجاز فی الراکب المتنعل وقد ریدا معاً ومنها اذا
حلف لا یدخل دار فلان فقوله دار فلان یقع حقیقة علی
المملوکة لان الاضافة بمعنی اللام وهی للملک واما المسکونة
باجرة او عاریة فانما یراد به مجازاً وقد قلتم انه یحنث اذا دخل
ای دار یسکنها الفلان مملوکة کانت او مستعارة او مستاجرة
وهذا جمع بین الحقیقة والمجاز ومنها انه اذا قال عبده حر یوم یقدم
فلان فانه یعتق سواء قدم لیلاً او نهاراً وهو جمع بینهما لان
الیوم للنهار حقیقة وللیل مجاز وهذا ای ارادتهما معاً اذا لم
یکن له نیة فان نوی حقیقة الکلام یصدق فی هذه المسائل
کلها قلنا وضع القدم صار مجازاً عن الدخول بحکم العرف و
الدخول لا یتفاوت بین الفصلین ودار فلان صار مجازاً عن دار
مسکونة له وذلک لا یتفاوت بین ان یکون ملکاً له او کانت
باجرة والیوم فی مسئلة القدوم عبارة عن مطلق الوقت
لان الیوم اذا اضیف الی فعل لا یمتد یکون عبارة عن مطلق
الوقت کما عرف فکان الحنث بهذا الطریق لا بطریق الجمع
بین الحقیقة والمجاز والجواب عن الاول ان وضع القدم یراد به

يراد به الدخول عرفا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لا
وضع القدم بعينه حتى لو وضع القدم ولم يدخل لا يحنث
لان مقصود الحالف الامتناع عن الدخول فصار كانه قال لا يدخل
والدخول عام يوجد حافيا ومتنعلا وراكبا فيعم الحنث لعموم
المجاز لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز وعن الثاني بان دار فلان يراد
بها نسبة السكنى مجازا لان الباعث له على الحلف هو الغيظ
اللاحق من فلان وانما يحمله ذلك على الامتناع عن دخول دار يسكنها
فلان ومن ملاقاته وهو يعم المملوكة وغيرها فاذا دخل دارا
مملوكة لفلان وهو ساكن فيها فانه يحنث لوجود السكنى لا
لوجود الملك ولهذا لو كانت الدار مملوكة لفلان وهو غير ساكن
فيها لا يحنث كذا ذكر شمس الائمة السرخسي في اصول الفقه
فكان عموم الحنث لعموم نسبة السكنى مجازا لا بطريق الجمع
بينهما فان قلت ذكر في فتاوى قاضي الامام فخر الدين وفي فتاوى
الظهيرية يحنث ايضا لو دخل دارا مملوكة لفلان ولم يسكنها
فلان وهذا هو الجمع بينهما قلت على هذه الرواية يجعل قوله دار
فلان عبارة عما يضاف اليه مطلقا فيدخل في عموم الدار المضافة
اليه بالسكنى والملك كذا قيل وعن الثالث ان اليوم اذا قرن

١٠٣

يفعل لا يمتد كالدخول والخروج يراد به مطلق الوقت في العرف
والاستعمال واذا قرن بفعل يمتد كاللبس والصوم والركوب
يراد به النهار وهذا لان ذكر اليوم لظرفية الفعل المقترن به
فاذا كان الفعل ممتدا يقتضي ظرفا ممتدا وهو النهار واذا كان غير
ممتد يكفي له نفس الظرف وهو مطلق الوقت فيعم الليل
والنهار بخلاف ما اذا قال ليلة يقدم فلان فانه لا يتناول النهار
لانه اسم للسواد الخاص كما ان النهار للبياض الخاص لا يحتمل غيره
فثبت ان عموم الحنث في هذه المسائل بطريق ترك الحقيقة
الى عموم المجاز لا بطريق الجمع بينهما لكن ترك الحقيقة في الاولى
والثالثة بالعرف والعادة وفي الثانية بدلالة من قبل المتكلم
فاعرفه فان قال قائل ان ما ذكرتم لو صح ينقض بقوله لامرأته
امرك بيدك يوم يقدم فلان فانه اريد به بياض النهار قلت
المراد بالفعل المقترن باليوم للظروف العامل فيه لا المضاف اليه
وهو الحرية في قولنا عبدي حر يوم يقدم فلان وهو لا يمتد و
في هذه المسئلة هو الامر باليد وهو مما يمتد نقول هذا خلاف
ما ذكر في الكتاب ومع ذلك ينقض بقوله انت طالق يوم
لا املكك فانه يراد به بياض النهار مع ان الطلاق غير ممتد

المصحح محمد قاسم افغاني الداعي للعفو من رب الغني

قال ثم الحقيقة على ثلثة انواع متعذرة و مهجورة و مستعملة ففي
القسمين الاولين يصار الى المجاز بالاتفاق اذا لم ينو الحقيقة نظير
المتعذرة اذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة او من هذا القدر
ينصرف ذلك الى ثمرة الشجرة والى ما يحل في القدر حتى
لو اكل من عين الشجرة او من عين القدر بنوع تكلف لا يحنث
قوله متعذرة وهي ما لا يمكن الوصول اليه الا بكلفة ومشقة
كاكل النخلة فانه لا يوكل عينها الا بكلفة ومشقة و مهجورة و
هي ما ترك الناس العمل به وان تيسر الوصول اليه كوضع
القدم ومستعملة وهي بخلافهما اي تيسر الوصول
اليه ولا يترك الناس وفي القسمين الاولين
يصار الى المجاز بالاتفاق اذا لم ينو الحقيقة لان هذه الحقيقة
لا تزاحم المجاز اذ الكلام عند الاطلاق لا ينصرف اليها
لتعذر الوصول اليها ولهجرانها في العادة فيصار
الى المجاز حذرا عن الالغاء في كلام العاقل البالغ نظير
المتعذرة اذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة او من هذه
القدر كان حقيقة الكلام فيهما اكل عين الشجرة وعين القدر
واكلهما متعذر لا يتيسر الوصول اليه الا بكلفة

ومشقة فيصار الى المجاز وهذا لان الظاهر ان المتكلم انما امتنع
بالحلف عما باشر فعله بلا كلفة ومشقة فيصار الى المجاز
في المسئلتين اى اكل الثمرة واكل ما يطبخ في القدر قالوا اذا كانت
الشجرة ما كولة كقصب السكر فيمينه على عينها وان لم
تؤكل فعلى ثمرها وان لم تكن لها ثمرة كالخلاف فعلى ثمنها
وانما قلنا حقيقة الكلام اكل عين الشجرة والقدر لان من
التبعيض فكان معناه لا اكل بعض الشجرة والقدر ولقائل
ان يقول لان من اصلها الابتداء الغاية وغيره من المعاني
مجاز عند على ما عرف في اللغة مذهب انه حقيقة للتبعيض
ايضا لكن لا يخفى ان قوله لا اكل من هذه القدر لا يستقيم معنى
التبعيض وغيره الا الابتدائية فاذا كان المناسب الابتدائية
كانت هي في المثال نظير الحقيقة فلا يكون حقيقة الكلام
اكل عين القدر بل يكون الحقيقة اكل ما فيها ومنها قال وعلى هذا
اى على ان في المتعذرة والمهجورة يصار الى المجاز بالاتفاق
قلنا اذا حلف لا يشرب من هذا البئر ينصرف ذلك اى
حلفه الى الاغتراف مع ان حقيقته الكرع لان من لابتداء الغاية
فيقتضي ان يكون ابتداء شربه من البئر وذلك في الكرع لا غير

لكنه متعذرة فيترك ويصار الى المجاز حتى لو فرضنا انه لو كرع
منه بنوع تكلف لا يحنث بالاتفاق لان الحقيقة لم ترد به اصلا
وقيل يحنث لان الحقيقة اذا صارت موجودة لم تبق متعذرة
فكان اعتبارها اولى وفي الصحاح كرع في الماء يكرع كرعًا
اذا تناوله بفمه من موضعه من غير ان يشرب بكفيه ولا
بالاناء وغرفت الماء بيدي غرفا واغرفت منه ثم قيل هذا
اذا لم يكن البير ملاء وان كانت ملاء فيمينه تقع على الكرع
عند الامام وعندهما على الاغتراف ونظير المهجورة
اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان فان ارادة وضع القدم
مهجورة عادة لان الناس ما تعارفوا من الامتناع عن وضع
القدم بل عن الدخول وهو المجاز المتعارف فيحنث كيف
دخل وفي قوله ارادة وضع القدم اشارة الى ان المعتبر
الهجران في الارادة لا في التكلم وعلى هذا الاصل وهو ان الحقيقة
المهجورة متروكة التوكيل بالخصومة ينصرف الى مطلق جواب

١٠٧

الخصم حتى يسع للوكيل ان يجيب بنعم كما يسع ان يجيب بلا لان
التوكيل بنفس الخصومة مهجورة شرعا وعادة وبيانه اذا وكل
رجلا بالخصومة فاقر على موكله بلزوم المدعى به ففي القياس لا
يجوز اقراره وهو قول ابي يوسف رح الاول وزفر رح والشافعي
لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة والمشاجرة والاقرار مسالمة و
موافقة فلا يصح لانه خلاف ما امر به وفي الاستحسان يجوز وهو قول
علمائنا الثلثة لان حقيقة الخصومة مهجورة شرعا لقوله تعالى
ولا تنازعوا والمهجورة شرعا كالمهجور عادة لان الظاهر من حال
المسلمين ان يمتنعوا عن مهجور الشرع لديانتهم وعقلهم فيترك
الحقيقة ويراد بها جواب الخصم وهو باطلاقه يتناول الاقرار
والانكار وهذا من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب لان الخصومة
سبب الجواب ومن قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل لان الانكار
بعض الجواب ويرد نقضا عليه قوله لا ياكل لحما فانه يحنث باكل

لحم الآدمي مع ان اكله مهجور شرعا وقوله لله علي صوم هذه
السنة فانه يتناول الايام المنهية حيث يجب قضاؤها و
ينبغي ان يترك الطلاق اللحم وان يراد اكثر السنة تركا للحقيقة
كما في قوله لا يضع قدمه ولا يشرب من هذه البئر فان ولو كانت
الحقيقة مستعملة فان لم يكن لها مجاز متعارف اي متبادر الى
الفهم فالحقيقة اولى بلا خلاف كما في اكثر الحقائق وان كان لها
مجاز متعارف فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة لان العمل بالاصل
ممكن فلا يصار الى الخلف عند وجوده وعندهما العمل بعموم المجاز
اولى لان المقصود هو المعنى والمعنى المجازي ههنا راجح لانه يشمل
لدخول حكم الحقيقة تحت عمومه فكان اولى مثاله اذا حلف لا ياكل
من هذه الحنطة ينصرف ذلك الى عينها عنده حتى لو اكل من
الخبز الحاصل منها لا يحنث عنده لان الحقيقة مستعملة لان
الحنطة عينها ماكولة عادة فانها تغلى وتقلى فيوكل وتتخذ
منها الكشك والهريسة وقد يوكل ايضا نيا حبا حبا عند الضرورة
فكانت اولى حتى لو اكل من الخبز الحاصل منها لا يحنث لانه
ليس باكل الحنطة حقيقة وعندهما ينصرف الى ما يتضمنه
الحنطة بطريق عموم المجاز فيحنث باكلها وباكل خبز الحاصل منها

١٠٩

للتعارف اذ المفهوم من قولهم اهل بلد كذا ياكلون الحنطة
ان طعامهم من اجزاء الحنطة لا من اجزاء الشعير ويشكل على
هذا ما اذا حلف على حنطة لا بعينها فان قوله فيه
كقولهما على ما روي عنه وكذا مسئلة الشرب وهو ما لو حلف
لا يشرب من الفرات فان عنده ينصرف الى الشرب منها
كرعا لان ذلك حقيقة كلامه لان من لابتداء الغاية او للتبعيض
فيقتضي ان يكون ابتداء شربه منها وذلك في الكرع وهي
مستعملة في عادتهم فينصرف اللفظ اليه وعندهما
يقع على شرب مائها لانه هو المتعارف من الكلام يقال
بنو فلان يشربون من الوادي ومن الفرات ويراد به شرب
مائها على الاطلاق فيحمل عليه بعمومه ويشكل هذا الاصل بان
الحقيقة المستعملة اولى بما اذا حلف لا ياكل الطبيخ فهو على
ما يطبخ من اللحم اعتبارا للعرف وبما اذا حلف لا ياكل شواء
فانه يقع على اللحم ايضا دون الباذنجان والجزر لانه يراد به

١١١

اللحم المشوی عند الاطلاق فان الحقيقة وهو مطلق المطبوخ و
الشواء مستعملة لان غير اللحم ايضا يطبخ ويشوى فيؤكل مع انها
تركت بالعرف ثم المجاز عند ابی حنيفة خلف عن الحقيقة فی حق
اللفظ وعندهما خلف عن الحقيقة فی حق الحكم حتى لو كانت
الحقيقة ممكنة فی نفسها الا انه امتنع العمل بها لمانع يصار
الی المجاز والا صار الكلام لغوا وعنده يصار الی المجاز وان لم
تكن الحقيقة ممكنة فی نفسها اعلم انه لا خلاف فی ان المجاز
خلف عن الحقيقة بدليل انه لا يثبت الا عند فوات معنى
الحقيقة وتعذر العمل بها وفی انه لا بد لثبوت الخلف من تصور
الاصل وفی ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعنى
ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل فی كذا والمجاز لفظ استعمل فی
كذا وانما الخلاف فی جهة الخلفية فعنده
خلف عنها فی التكلم وعندهما فی الحكم توضيحه ان عنده
التكلم بقوله هذا اسد للشجاع خلف عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل

المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم وهو الشجاعة
ثم يثبت الحكم بناء على صحة التكلم كما يثبت الحكم في الحقيقة
بناء على صحة التكلم وعندهما هذا اسد للشجاع خلف في اثبات
الشجاعة عن قوله هذا اسد للهيكل في اثبات الاسدية هذا
هو المراد من خلفية حكم المجاز عن حكم الحقيقة عندهما لما تقرر
من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعنى اتفاقا وليس المراد ان
شجاعة الشجاع خلف عن اسدية الهيكل هذا ما اختاره المحققون
في تفسير الخلفية على القولين لهما ان الحكم هو المقصود لا نفس
العبارة فاعتبار الخلفية والاصالة فيما هو المقصود اولى من اعتباره في
غيره وللامام ان الحقيقة والمجاز من جنس الالفاظ باجماع اهل اللغة
فكان لفظ المجاز خلفا عن لفظ الحقيقة وتظهر ثمرة الخلاف في
انه يشترط لثبوت المجاز امكان الحقيقة في نفسها عندهما رح
حتى لو لم تكن ممكنة لا يصار الى المجاز وصار الكلام لغوا وعنده
رح يصار الى المجاز وان لم تكن الحقيقة ممكنة في نفسها مثاله
اذا قال لعبده الذي لا يولد مثله لمثله هذا ابني لا يصار الى المجاز
ويلغو الكلام عندهما وهو القول الاول للامام لان هذا الكلام
لا ينعقد لايجاب حكم الحقيقة وهو البنوة لاستحالتها ههنا

فلا يثبت به الحرية خلفا عنها وعنده يصار الى المجاز وهو العتق
لان المجاز خلف عنها في التكلم وقوله هذا ابني كلام صحيح
موضوع لثبوت المعنى بصيغة وهو البنوة الا انه امتنع الحقيقة
ههنا فيصار الى المجاز وهو العتق لانه لازم البنوة فيعتق كما
اذا قال لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب
واما اشتراط امكان الحقيقة في محل المجاز فغير صحيح الا يرى ان
قوله هذا اسد للشجاع استعارة صحيحة مع انه لا يتصور
الاسدية تحقيقا في الرجل الشجاع ويرد على ذلك قوله
لعبده الصغير هذا جدي فانه لا يعتق عليه مع ان لازم
الجدية العتق وقد امتنع العمل بها فكان ينبغي ان يثبت
المجاز لكن الامام البرغوي ذكر انه لا رواية في قوله هذا جدي

١١٣

فلا يرد اشكال على ذلك ويرد ايضاً قوله لعبده هذا ابني
فانه يلغو لامتناع الحقيقة ولا يصار الى المجاز وهو العتق
واجيب بان قوله هذا ابني اقرار بما هو سبب الحرية
وحكم ثبوة الحرية بجهة البنتية وهذه الذات ليست بمحل
لتلك فيه اشكال وهو ان قوله هذا ابني كلام تام من مبتدأ
وخبر موضوع للايجاب بصيغته الا انه متنع العمل ههنا بالحقيقة
فينبغي ان يصار الى المجاز بعين ما ذكرتم في قوله هذا ابني وعلى هذا
اي على اصل المذكور وهو ان الخلفية في التكلم او في الحكم يخرج
الحكم في قوله لفلان علي الف وعلى هذا الجدار او قوله عبدي
حر او حماري فان حقيقة الكلام لزوم الالف على احدهما وحرية
احدهما بلا تعين وهي غير ممكنة في نفسها لان احدهما وهو الجدار
والحمار ليسا محلا لثبوة الالف وثبوة الحرية فعندهما يصير
الكلام لغوا كما في المسئلة السابقة وعنده يصار الى المجاز وهو ان يراد
به ما يحتمله الحرية ولزوم الالف فيجعل كلمة او بمعنى الواو
قال ولا يلزم على هذا هذا جواب سوال يرد على الاصل المذكور لابي حنيفة
وهو انه اذا امتنع العمل بالحقيقة يصار الى المجاز بشرط صحة الحقيقة
من حيث انه كلام تام مفيد للمعنى قوله لامرته المعروفة النسب

من غيره هذه ابنتي لتعذر اثبات البنتية لثبوتها من غيره
ولا يجعل مجازا عن الطلاق مع انه كلام تام مفيد بنفسه بل
صار الكلام لغوا سواء كانت المرأة اصغر سنا منه او اكبر لان
هذا اللفظ لو صح معناه لكان منافيا للنكاح فيكون منافيا
لحكمه وهو الطلاق وتقرير الجواب انه لا يمكن ان يجعل مجازا
عن الطلاق المحرم لان حقيقة البنتية منافية للنكاح
فكانت منافية لحكمه وهو الطلاق لانه من احكام النكاح
فلا يصح ان يذكر البنتية ويراد بها الطلاق لانهما متنافيان
ولا استعارة مع وجود التنافي بخلاف هذا ابني فان البنوة
لا تنافي ثبوت الملك الا ترى ان الاب يملك الابن ولا ثم
يعتق عليه فلا تكون منافية للعتق فتصح استعارتها للعتق
ولقائل ان يعترض عليه من وجهين احدهما ان ثبوت
هذه المنافاة لا تنافي وجود الاتصال بينهما بوجه خاص وهو
مطلق الحرمة الا ترى ان استعارة الاسد للانسان بجامع الشجاعة

صحيحة مع تحقق التضاد والتنافي بينهما اذ الناطق مع
غير الناطق مما لا يجتمعا ومما يشعر بالاتصال بينهما انه اذا
قال انت علي مثل امي ونوى به الطلاق يقع الطلاق وتشبيهها
بالام في الحرمة مع ان التنافي في الذات في قوله هذه ابنتي واقع
فيه فعلم ان الاتصال والمناسبة في مطلق الحرمة يكفي
لوقوع الطلاق الا يرى ان الاستعارة بين الهبة والصدقة
صحيحة بجامع معنى التمليك مع ان التنافي بين لازميهما
واقع لان التمليك الثابت في الهبة يستدعي صحة الرجوع
والثابت بالصدقة يستدعي عدم صحته فيتنافيان مع
جريان الاستعارة وثانيهما انه اذا جحد المتعاقدان في
البيع يجعل ذلك مجازا عن الفسخ مع ان الجحود عدم البيع
من الاصل وهو ينافي الفسخ لانه يستلزم سبق البيع كذا في بعض النسخ

فصل في تعريف طريق الاستعارة ان الاستعارة في احكام
الشرع مطردة بطريقين احدهما بوجود الاتصال بين
العلة والحكم والثاني بوجود الاتصال بين السبب المحض والحكم
وهي استعمال اللفظ للمعنى المجازي وذلك لاتصال ومناسبة
بين الشيئين اي الحقيقة والمجاز والمناسبة قد يكون من حيث

116

اے المعنی الخاص اللازم المشہور فیما وضع لہ اللفظ ۱۲

المعنی کالشجاع یسمی اسد الوجود المعنی الخاص[1] للاسد وهو الشجاعة

فی الرجل الشجاع ۱۲

وقد یکون من حیث الذات کما یسمی الحدث[2] غائطا والغائط

اے مایوجب الحدث ۱۲ — مجازا ۱۲ — حقیقتا ۱۲

فی کلام العرب المکان المطمئن من الارض ولکن بینهما اتصال

من حیث الذات لان کل من اراد ذلک الامر یختار مکانا

مطمئنا فیسمی باسم الغائط لاتصال ذاتیهما مجاورة ثم لما

رایت للاستعارة فی اللغة مسلکین فلهما فی الالفاظ الشرعیة

صورة ومعنی ای فی الشجاع والاسد والحدث والمکان ۱۲

ایضا کذلک فالاستعارة بالمعنی کاستعارة الحوالة للوکالة لتشا

طریقین صورة ومعنی وهو النقل ۱۲

بههما فی المعنی لان معنی الحوالة نقل الدین من ذمة الی

ای الی ذمة المحتال علیه ای الذی یقبل الحوالة ۱۲ — من الموکل الی الوکیل — اے ذمة المحیل ۱۲

ذمة ومعنی الوکالة نقل ولایة التصرف وکذا المیراث والوصیة

بینهما اتصال معنوی من حیث ان کلواحد منهما یثبت الملک

بطریق الخلافة بعد الفراغ عن کفایة المیت[3] فیجوز استعارة احدهما

للاخر قال الله تعالی یُوْصِیْکُمُ اللّٰہُ فِیْ اَوْلَادِکُمْ ای یورث

للذکر مثل حظ الانثیین ۱۲

واما الاستعارة بالاتصال صورة ای

---

۲ وغیر ما وضع لہ الذی یستعار لہ اللفظ لان صحة المجاز موقوفة علی العلاقة المخصوصة بین الشیئین لا غیر فتفسیر الشارح ایاهما بالحقیقة والمجاز غیر سدید لانہ یقتضی ان یکون المعنی الاول حقیقة والمجاز من صفات اللفظ کما عرفت اللهم الا ان یحمل علی المجاز کما اشرنا الیه الان ۱۲ ابو الرحمة عنه ولما کان علاقة التعلیل اخص من السببیة لاضافة الحکم الی العلة وجودا وعدما دون السبب قدمها فقال احدهما بوجود الاتصال بین العلة والحکم ۱۲ نور الانوار وظم ا۔

[illegible]

لہ یامرکم اللہ کما فی البیضاوی فالوصیة علی هذا بمعنی الامر لا بمعنی المیراث حتی یکون مثالا للاستعارة المنقولة ۱۲ ابو الرحمة کاتب طالب الدعا عبد الباری سنبلی

ذاتا فنوعان الاستعارة بين السبب والحكم والاستعارة
بين العلة والحكم وترك المصنف الاستعارة بالمعنى وحصرها
في المشروعات على نوعي الصورة ولم يتعرض للقسم المعنوي
اصلا ولعله اعتبر الغالب والله اعلم بذلك والفرق
بين السبب والعلة ان العلة ما يوجب الحكم بنفسه اي
من غير واسطة شيء والسبب ما يفضي الى الحكم بواسطة
علة تقع بينهما وهذا كالبيع فانه يوجب ملك الرقبة من غير
واسطة شيء فكان علة له ويوجب ملك المتعة في الاماء
بواسطة ملك الرقبة فكان سببا له والسبب المحض عندهم
ما يكون مفضيا الى الحكم من غير ان يضاف اليه العلة المتخللة
بينهما كدلالة السارق على مال انسان ليسرقه فلان علة تلف
المسروق وهي السرقة لا يضاف الى الدلالة لانه وان اضيفت
العلة الى السبب كان سببا بمعنى العلة كسوق الدابة فان
علة تلف ما تلف بعبورها عليه فعل الدابة لكن لما كانت
مجبورة عليه غير مختارة كان فعلها مضافا الى سوقها
وليس المراد بالسبب المحض هنا ذلك بل المراد غير العلة مطلقا
سواء كان بمعنى العلة او خاليا عن معناها لانه مثل بالتحرير وهو

لزوال ملك المتعة والعلة للتخللة وهو زوال ملك الرقبة مضافة

الى التحرير فعلم ان المراد به مطلق السبب وانما اكده بالمحض لان

السبب قد يسمى علة مجازا فدفع به ذلك الاحتمال فالاول منهما

اى الاتصال بين العلة والحكم يوجب صحة الاستعارة من

الطرفين حتى جاز ذكر العلة وارادة الحكم وكذا عكسه لان

كل واحد منهما مفتقر الى الاخر اذ الحكم لا يثبت الا بعلة فيكون

مضافا اليها وتابعا لها من حيث الوجود والعلة لم تشرع

الا لحكمها حتى لا تكون مشروعة في محل لا يتصور شرع

الحكم فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم فكانت مفتقرة الى الحكم

وتابعة من حيث الغرض واذا كان كذلك استوى اتصال كل وا

منهما بالاخر فيعم جواز الاستعارة من الجانبين

والثاني اى الاتصال بين السبب والحكم يوجب

تلزم المخالفة بين زعم الشارح والمصنف ظاهرا لان المصنف جعل مثل الاتصال الاول اتصالا للصورى وذهب الشارح الى ما حاصله ان السببية والمسببية من قبيل الاتصال المعنوي قلنا لا مخالفة لان التوفيق بينهما اذ السبب على قسمين احدهما ما يكون علة لعلة الحكم فانزل المصنف هذا السبب منزلة عين العلة وجعل واسطة حقيقة العلة كان لم يكن لان الحكم ترتب على هذا السبب لزوما كلزومه لعين العلة فلما جعل له الاتصال الصورى بهذا الاعتبار قال المصنف لدفع مطلق السبب يغلب فان يمكن هذا الاتصال في القسم الاخر حقيقة ثانى يسمى بالسبب المحض ... علة يكن من ملل الحكم والعلة لزوما مفضيا ... اقول جعل التوكيد بالمحض دفعا الوهم للمذكور كما فعله الشارح غير صحيح اذ الدفع يقتضي سبق المدفوع والاحتمال للمذكور غير ممكن الوجود وتعدد الاقسام ضرورى في التقسيم وايضا لفظ السبب ذكر في مقابلة العلة فصارا متقابلين ذكرا بعون المذكورين ... التقابل ... واحد من العقلا فذكر ... المطلوبة بينهما ... راجع الرحمانية

119

صحتهما من احد الطرفين وهو استعارة الاصل للفرع اى
السبب للحكم دون عكسه لان الشرط فى صحة الاستعارة ان
يكون المستعار له متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة اللازم
من لوازمه فيصح ذكر الملزوم وارادة اللازم والمسبب مفتقر
الى السبب كافتقار الحكم الى العلة لقيامه به فيصح ذكر السبب
وارادة ما هو من لوازمه تقديرا واما السبب فمستغن فى ذاته
عن المسبب لقيامه بنفسه فى حصول حكم الاصلى الذى
وضع له وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية فان شراء
الامة المجوسية والاخت من الرضاعة والعبد والبهيمة جائز
لحصول موجبه الاصلى وهو الملك وان لم يحصل به حل فاذا كان
كذلك لا يصير السبب متصلا بالمسبب ولا لازما له لعدم
افتقاره اليه فلا يجوز استعارة السبب الا اذا كان السبب
مختصا بالسبب فيجوز كقوله تعالى انى ارانى اعصر خمرا اى عنبا
استعير اسم المسبب للسبب لاختصاص الخمر بالعنب لان

المسبب اذا اختص بالسبب صار في معنى العلة مثال الاول اي لا
ستعارة بين العلة والحكم فيما اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر
فملك نصف العبد فباعه ثم ملك نصف الاخر لم يعتق ما لم يجتمع
في ملكه كل العبد ولو قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى
العبد فباعه ثم اشترى نصف الاخر عتق نصف الثاني وذلك
لان الملك المطلق يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع فاختص
به الا ترى ان الرجل يقول والله ما ملكت مائتي درهم قط
ولعله قد ملكها وزيادة متفرقة ولكن لما لم يجتمع في
ملكه يعد صادقا فثبت ان الملك يقع على المجتمع دون المتفرقة
عرفا والاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق اما الاجتماع في
كونه مشتريا بعد الزوال لا يتحقق لان كونه مشتريا بعد الزوال لا يتوقف على
ملكه الا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق
فاشتراه لغيره انه يحنث في يمينه فاذا اشترى الباقي
بعد نصف الاول فقد اجتمع الكل في عقده فوجب الحنث
ووضع المسئلة في عبد منكر لانه اذا كان
عقد اليمين على ملك عبد بعينه
اوبشراء عبد بعينه والمسئلة بحالها:-

يعتق في الفصلين لانه اذا اشار الى المعين فقد قصد نفي الملك
عن المحل وذلك يحصل في المحل بانه متفرقة واذا لم يشر الى
المعين فقد قصد نفي الغناء عن نفسه والغناء لا يحصل الا
بملك مجتمعا فيعتق لوجود الشرط ولو عنى بالملك الشراء
وبالشراء الملك صحت نيته بطريق المجاز لان الشراء علة الملك
لانه وضع لايجاب الملك بلا واسطة والملك حكمه فعمت
الاستعارة بين العلة والمعلول من الطرفين هذا ......
...اعني بالملك الشراء او بعكسه مقصود بالتمثيل اما ايراد
المسئلتين فلبيان ما بين معنى الشراء ومعنى الملك من التفاوة
حتى يتحقق الاستعارة بنقل اللفظ من معنى الى معنى وقوله
الا انه فيما يكون تخفيفا في حقه لا يصدق في حق القضاء
خاصة لمعنى التهمة لا لعدم صحة الاستعارة جواب اشكال

وهو ان يقال لو صحت الاستعارة من الجانبين ليصدق في
قوله ان اشتريت اذا اراد به الملك والّلازم منتف حتى
يحكم القاضي بعتق النصف وتقرير الجواب انه انما يصدق لانه
ادعى خلاف الظاهر وفيه تخفيف فكان مظنة التهمة فلا يصدق
في ترك الحقيقة في القضاء خاصة لمعنى التهمة لا لعدم صحة
الاستعارة ولهذا يصدق في الديانة ومثال الثاني اي
الاستعارة بين السبب والحكم اذا قال لامته حررتك ونوى
به الطلاق يصح لان التحرير بحقيقته يوجب زوال ملك الرقبة
وبواسطته يوجب زوال ملك المتعة فكان سببا محضا
لزوال ملك المتعة فجاز ان يستعار للطلاق الذي هو مزيل ملك
المتعة لا يقال لو جعل التحرير مجازا عن الطلاق لوجب ان
يكون الواقع به رجعيا كصريح الطلاق وهو مذهب الشافعي لانه
اذا استعير له واريد به كان هو العامل لانا نقول نحن لا نجعله
اي التحرير مجازا عن الطلاق بل نجعله مجازا عما يزيل ملك
المتعة وذلك في البائن اذ الرجعي لا يزيل ملك المتعة عنده
وعندنا يزيل حتى يرجع بالقول اولا لان في الرجعي له ان يرجع
بدون النكاح لبقاء ملك المتعة ولقائل ان يقول اما ان

١٢٣

يجعله مجازا عن الازالة التي هي موجب الطلاق او عن التي هي
مسبب التحريم فان جعلته مجازا عن الاول ينبغي ان يقع
به الرجعي اذ هو موجب الطلاق وان جعلته مجازا عن الثاني
كما قال الشيخ فخر الاسلام وغيره ويسمي الفقهاء الفاظ الطلاق
التي لم تتعارف بكنايات مثل البائن والحرام مجازا لا حقيقة ولم
يجعل عبارة عن الطلاق وانها عاملة بموجباتها ولذلك
جعلناها بوائن فانقطعت بها الرجعة فذلك اي الازالة
التي هي موجب الفاظ التحريم لا تقطع ملك النكاح لان موجبها
زوال الملك للمتعة الذي ثبت بملك اليمين وذلك يعتمد
ملك اليمين وانعدم ذلك في المنكوحة فلا يقبل زواله
ثم التحقيق في هذا المقام هو ما ذكره صاحب الميزان وهو
ان اللفظ اذا استعير لشيء يكون العامل هو اللفظ المستعار
لا انه صار عبارة عن اسم المستعار له كانه ذكره باسمه صريحا
هذا قول اصحابنا وعامة اهل الاصول وهذا لان مبني
الاستعارة على التشبيه بين الحقيقة والمجاز في معنى لازم لها
فالمقصود من استعارة الاسد للشجاع في قولنا هذا اسد مثلا
هو مدحه باثبات شجاعة الاسد له لا بمطلق الشجاعة المستفادة

من مجازه وهو هذا شجاع والا لا يكون مدحا فعلى هذا قولنا حررتك مستعار لازالة ملك المتعة لكن باثبات ازالة التي هي لازمة التحرير وهي الازالة عن ملكه بالكلية ثم قوله ولو قال لامته طلقتك ونوى به التحرير لا يصح تمثيل لقوله ان استعارة الحكم للسبب لا يصح لان الاصل جاز ان يثبت به الفرع والفرع لا يجوز ان يثبت به الاصل وهذا الكلام موضع الاختلاج وهو ان ذكر الاصل والفرع يشير الى ان المعنى في عدم جواز الاستعارة هو ان في استعارة الحكم للسبب اثبات الاصل تبعا للفرع وهو لا يصح وهذا مما لا يرى له معنى يمنع الاستعارة لانه ليس في الاستعارة من الابتناء والاتباع شيء الا يرى ان استعارة اسم الاسد لعلي رض كانت صحيحة وان كانت شجاعته فائقة على شجاعة الاسد بكثير والاقوى لا يتبع ما دونه وما كانت تسميته بالاسد بطريق من طرق المجاز وبه صرح في ميزان الاصول و ان اريد به الافتقار من جانب الفرع واستلزامه للاصل

في وجوده فذلك الشائع العام لسلوك طريق المجاز في
مذهب اهل اللغة وعلى هذا اي على ان استعارة السبب
للحكم صحيحة لغة وشرعا نقول ينعقد النكاح بلفظ
التمليك والهبة والبيع لان الهبة بحقيقتها توجب ملك
الرقبة وملك الرقبة توجب ملك المتعة في الاماء
فكانت الهبة سببا محضا لثبوت ملك المتعة فجاز
ان يستعار عن النكاح وكذلك لفظ التمليك والبيع ولا
ينعكس حتى لا ينعقد البيع والهبة بلفظ النكاح
فان قلت ملك المتعة في النكاح غير ما ثبت في ملك اليمين
فان الاول يتعلق به محلية الطلاق واليمين والظهار ونحوها
والثاني لا يفيد ذلك كله فلم يكن الفاظ التمليك سببا
لهذا النوع من ملك المتعة قلت ملك المتعة عبارة عن ملك
الانتفاع والوطي وهو لا يختلف في ملك النكاح وملك اليمين
وتغاير الاحكام لتغايرهما حالا لا ذاتا فانه في باب النكاح

قوله لتغايرهما حالا لانه قد يختلف الحكم لتغاير الحال مع اتحاد الذات كالثمرة المتصلة بالشجرة يتعلق بها حق الشفيع اذا كانت متصلة ولا يتعلق اذا كانت منقطعة ١٢ جواب عما ذكر المعترض بقوله فان الاول يتعلق به الى قوله والثاني لا يفيد ذلك كله اي تغاير ملك المتعة في النكاح وملك اليمين ١٢ منه

ثبت مقصودا وفى ملك اليمين يثبت تبعا قال ثم[ل] فى كل موضع

يكون المحل متعينا للنوع من المجاز لا يحتاج[ع] فيه الى النية كما اذا

قال للحرة الاجنبية ملكيني نفسك فقالت ملكتك ينعقد النكاح لان

النية لتعين احد المحتملين ولا احتمال ههنا يريد انه ينعقد النكاح

بلفظ الهبة والتمليك بدون النية لانه تعذر اثبات الحقيقة وهو

الرقبة فصار مجازا عن ملك المتعة حذرا عن الالغاء هكذا قيل لكن

ايراده بمضمونه لا يطابق بسياق كلامه ويخل بمقصوده مخل الاباعد

والاجانب والدال عليه الفهم السليم والذوق المستقيم على انه ذكر

فى بعض الفتاوى ويشترط فيه نية النكاح ولا يقال لما كان امكان

الحقيقة شرطا لصحة المجاز عندهما كما مر فى مسئلة هذا ابني كيف يصار

الى المجاز فى صورة النكاح بلفظ الهبة مع ان الحقيقة وهو تمليك

الحرة بالبيع والهبة محال :-

بحث الاستعارة يدل عليه ايراده بالفظ ثم ۱۲ راقم

له قوله على انه ذكر فى بعض اه اجيب بان اشتراط النية فى انعقاد النكاح بالفاظ تمليك وعدم اشتراط النية قول الجمهور وهو مبنى على قولهم ۱۲ عين الله ۱۲ له قلنا ان ما ذكر فى بعض الفتاوى من اشتراط نية النكاح فى البيع والتمليك فيما اذا استعمل اللفظ فى الاماء لتصور المعنى الحقيقى واما اذا استعمل فى الحرائر فلا حاجة الى النية لتعذر المعنى الحقيقى فتعين المعنى المجازى وهى صحة النكاح

فاذا استحالت الحقيقة بطل المصير الى المجاز لانا نقول ذلك
اى تمليك الحرة بالبيع والهبة ممكن فى الجملة بان ارتدت
ولحقت بدار الحرب ثم سبيت وصارت مملوكة ومثل
ذلك الامكان فى الحقيقة يكفى للمصير الى المجاز كما فى المسئلة
مس السماء واخواتها بيانه اذا حلف ليمسن السماء او
ليقلبن هذا الحجر ذهبا او ليطيرن فى الهواء فانه يجب الكفارة
لهذه الايمان وان كانت الكفارة لا تجب الا خلفا عن البر وهو
فى هذه الايمان مستحيل عادة فكان ينبغى ان لا تجب الكفارة
لاشتراط تصور الاصل لثبوت الخلف كما فى الغموس فانه
لا ينعقد سببا للكفارة لعدم تصور البر لكن البر فى هذه
الايمان من الممكنات كرامة للاولياء فانتقل للعجز الحالى و
العادى الى الكفارة **فصل فى الصريح والكناية** الصريح لفظ
يكون المراد به ظاهرا كقوله بعت واشتريت وامثاله
ظهورا بينا وكشفا تاما بحيث يفهم بمجرد اطلاق اللفظ
حتى قام لفظه مقام معناه وتعلق الحكم بعين الكلام حتى
لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او انت
حرة يقع الطلاق والعتق وان لم يكن له نية الطلاق والعتق لوجود

129

صريح لفظهما وهذا اي لزيادة الوضوح والكشف التام سمي
صريحا لانه فعيل بمعنى فاعل من صرح اي خلص وانكشف و
منه سمي القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية
فان قيل يدخل في تعريفه الظاهر والنص والمفسر والمحكم قلنا
لا يستبعد ان يصدق بعض اقسام هذا التقسيم على اقسام
من التقسيم الآخر كالخاص يكون حقيقة ويكون صريحا والفرق
بينهما بالاعتبار وذلك بين الصريح والظاهر ان ظهوره
بالاستعمال وظهور الظاهر بنفس الكلام وظهور النص
بالسوق وحكمه اي حكم الصريح انه يوجب ثبوت معناه
باي طريق كان من اخبار او نعت او نداء ومن حكمه انه يستغني
عن النية وعلى هذا قلنا اذا قال انت طالق او طلقتك او
يا طالق يقع به الطلاق نوى به الطلاق او لم ينو وكذلك
لو قال لعبده انت حر او حررتك او يا حر فيقع به العتاق نوى او

لم ينو وانما تعرض لهذه الانواع وهي الاخبار والنداء والنعت لان لفظ المنادى اذا كان غير صريح لا يثبت به موجبه الا بالنية الا ترى انه اذا قال لعبده يا ابني لا يعتق الا في رواية شاذة عن ابي حنيفة رح ولو قال يا حر يعتق وان لم ينو وهذا لان النداء في اللغة موضوع لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا لتحقيق معنى الاسم ولفظ يا حر صريح في العتق فيقوم لفظه مقام معناه ولا كذلك يا ابني فلا يقوم لفظه مقام معناه ولقائل ان يقول ان هذا الاصل ينتقض بمثل قوله لامرأته انت طالق بائن فانه لا يطلق به الا بالنية كذا في الذخيرة وعلى هذا اي على ان الصريح ظاهر المراد يثبت معناه باي طريق كان قلنا التيمم يفيد الطهارة لان قوله تعالى وَلٰكِنْ يُرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ بعد قوله فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيْكُمْ مِّنْهُ مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ صريح في حصول الطهارة به لان لفظ التطهير موضوع لازالة النجاسة واثبات الطهارة ومستعمل فيها والمراد ليطهركم بهذا الصعيد باستعمالها فيفيد النص بصريحه ان يكون التيمم مطهرا على

الاطلاق كالماء وهو حجة على الشافعي رح في انه لم يجعله طهارة
مطلقة وللشافعي رح فيه قولان احدهما انه طهارة ضرورية
والاخر انه ليس بطهارة بل هو ساتر للحدث اي ما ذكرنا حجة على
الشافعي في انه لم يجعله طهارة مطلقة فقال في قول انه
طهارة ضرورية اي لا يحصل به الطهارة الا عند ضرورة
اسقاط الفرض عن ذمته وقال في قول انه ساتر للحدث لا رافع له
ولهذا يعود حكم الحدث السابق اذا رأى الماء فصار كطهارة
المستحاضة وهذا لان التراب ملوث في طبعه لا مطهر
وانما جعله الشارع استعماله طهارة او ستر الحدث عند ضرورة
لكنا نقول انه طهارة مطلقة بصريح النص فكان خلافه خلاف
النص الصريح بالرأي فان قلت كونه طهارة ضرورية ثابتة
بقوله تعالى ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج لان الحرج المنفي
انما يلزم على تقدير ان لا يرخص في التيمم اذ معناه ما يريد الله
ليجعل عليكم من حرج ان لا يرخص في التيمم ولكن يريد ليطهركم
اذا اضطررتم اليه لفقدان الماء للصلوة فيقتضي ان يكون
التيمم طهارة ضرورية قلت ان النص يقتضي ان يكون المصير
الى التيمم عند العجز عن الماء فاذا استعمله يكون طهارة على

١٣١

الاطلاق عملا بصريح لفظ التطهير فجعله ساترا للحدث او
طهارة ضرورية حتى اقتصر طهوريته في حق فرض واحد
دون غيره يكون تركا للعمل بهذا النص وعلى هذا الاختلاف
يخرج المسائل على المذهبين من جوازه قبل الوقت واداء
الفرضين بتيمم واحد وامامة المتيمم للمتوضئين وجوازه
بدون خوف تلف النفس او العضو بالوضوء وجوازه
للعيد والجنازة وجوازه بنية الطهارة فمنها التيمم عنده
لا يجوز قبل وقت الصلوة لان الضرورة الى اسقاط الفرض
انما تمس في وقت الصلوة فلا يجوز قبلها ومنها انه
لا يصح اداء الفرضين بتيمم واحد عنده لان الثابت
بالضرورة يتقدر بقدرها والضرورة ترتفع بالفرض
الواحد لكن الاداء الى فرض الاخر هي الضرورة المتجددة
فيجب لها تيمم آخر ومنها امامة المتيمم للمتوضئين فانها
لا يصح عنده لانه طهارة ضرورية والوضوء طهارة
اصلية فلا يصح بناء القوي على الضعيف كامامة المومي
للراكع والساجد ومنها لا يجوز للمريض الا اذا خاف
تلف النفس او العضو بالوضوء عنده لعدم الضرورة

١٣٢

في مادون ذلك ومنها انه لا يجوز للعيد والجنازة لانهما

يقضيان عنده مع عدم تكرارهما فلا يتحقق الضرورة ومنها

انه لا يجوز بنية الطهارة بل يشترط نية التيمم للفرض لان

الضرورة لا يتيسر الا للصلوة والاحكام في هذه المسائل عندنا

على خلاف ماذكر من انه طهارة مطلقة كالماء عندنا فيترتب

هذه الاحكام كما يترتب على الماء الا ان محمد رح خالف

ابا حنيفة رح وابا يوسف رح في امامة المتيمم للمتوضين

وهو حجة عليه ايضا قال والكناية ما استتر معناه استتارا

لا يظهر مراده للسامع الا بدلالة او قرينة زائدة وهي ماخوذ

من قولهم كنيت او كنوت قال قائلهم ؛ واني لاكنو عن

قذور بغيرها ؛ واعرب احيانا بها فاصارح ؛ والكلام

ههنا في دخول المشكل والمجمل في حد الكناية كالكلام الذي

سبق في دخول الظاهر والنص والمفسر في حد الصريح قال

قاضي الامام ابو زيد كل كلام يحتمل وجوها يسمى كناية

وهذا سمي المجاز قبل ان يصير متعارفا كناية لاحتمال الحقيقة والمجاز قوله والمجاز قبل ان يصير متعارفا بمنزلة الكناية يوهم الى انه ليس بكناية حقيقة وانما جعل كناية حكما لوجود معنى التردد فيه كما في الكناية وهو خلاف ما نقل عن القاضي وغيره فانه يقتضي ان يكون هذا المجاز كناية حقيقة قال وحكم الكناية ثبوت الحكم بها عند وجود النية او دلالة الحال اذ الكناية يحتمل وجوها فلابد من دليل يزول به التردد ويترجح به بعض الوجوه على بعض الآخر بخلاف الصريح فان المتكلم اذا لم ينو معنى بلفظ الطلاق مثلا يثبت مراده ويقع الطلاق لان لفظه قائم مقام معناه فلا حاجة الى النية فانقيل اشتراط النية او دلالة الحال لثبوت الحكم في حق المتكلم او في حق السامع لا

١٣٤

٥١

سبيل للأول لان المتكلم اذا حضرته النية يثبت المراد في
حقه وان لم تحضره النية لا يكفيه دلالة الحال ولأن الثاني
لان السامع انما يثبت المراد في حقه بدلالة الحال او غيرها
واما النية فامر مبطن لا وقوف للسامع عليه فلا يثبت الحكم
في حقه بنية المتكلم فثبت ان دلالة الحال لا تقوم مقام النية
قلت لعل ان يراد ثبوت الحكم في حق المتكلم بالنية وفي
حق السامع بدلالة الحال او قرينة غيرها او يراد انما يثبت
اذا علم السامع ان المتكلم نوى من كلامه احد معانيه بان قال
نويت او اردت به كذا او علم بدلالة من الدلائل كدلالة الحال
او غيرها على استعمال هذا اللفظ لذلك المعنى ككنايات الطلاق
حال مذاكرة الطلاق فانه يقع بها الطلاق بدلالة الحال وان
قال المتكلم لا انوي به الطلاق وهذا المعنى اي لاجل ان الكناية
ما فيه استتار المراد سمى الفقهاء لفظ البينونة والتحريم و
نحوها كنايات في باب الطلاق لمعنى التردد واستتار المراد فيه
لا انه يعمل عمل الطلاق وانها ليست بكنايات حقيقة لكونها ظاهرة
المراد في نفسها الا يرى انه اذا قيل بانت سعاد وبان ملكي
الشباب لم يستتر وكذلك حرام لمعنى المنع ظاهر و

انما كانت كناية في الطلاق لانه اذا قيل انت بائن وحرام حصل
فيه التردد والاستتار لان البينونة في حقها يحتمل ان يكون
عن وصلة النكاح او عن المعصية او عن الخيرات او عن
امثالها في الشرف والحسن والورع وكذا الحرمة يحتمل ان يكون
حراما على الزوج او على غيره من الرجال وان يكون ممنوعة
عن المعاصي او عن الخيرات او عن الوالدين او عن الحر والبرود
فاذا ثبت الاحتمال فيهما من وجوه استتر مراده من قوله
مثلا انت بائن وحرام فلذا سمي كناية ههنا اي باب الطلاق
وقوله لانه يعمل عمل الطلاق اشارة الى جواب اشكال مقدر
وهو ان يقال لو كانت هذه الالفاظ كناية عن الطلاق لكانت عاملة
عمل الطلاق في وقوع الطلاق الرجعي كما قال الشافعي وهو
مذهب عمر رض وعبد الله بن مسعود رض والواقع بها عندكم
البائن فاشكل الامر وهو جعلها كناية عن الطلاق وتقرير الجواب
ان هذه الالفاظ حقائق من البينونة والحرمة فتعمل بموجباتها
ولا ضرورة الى جعلها بمعنى الطلاق لانها تصرفات صادرة
من اهلها مضافة الى محلها فتعمل بموجباتها وهي البوائن وانما
تقع الرجعي بها اذا جعلت بمعناه ولا ضرورة داعية اليه

١٣٧

وانما سميت كنايات لاحتمالها وجوها كسائر الالفاظ المشتركة

فاستتر مرادها كاستتارها في الكنايات لا انها تكنى بها عن صريح الطلاق

ويتفرع منها اي ويتفرع مما ذكرنا ان موجب هذه الالفاظ قطع النكاح

حكم الكنايات في حق عدم ولاية الرجعة اي يثبت له حق المراجعة الا

بخلاف قوله اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة فانها يقع

بها الرجعي لانها لا موجب لها من البينونة والحرمة وانما ثبت به

الطلاق اقتضاء لما تقرر في محله قال ولوجود معنى التردد و

استتار المراد في الكنايات لا يقام بها العقوبات حتى لو اقر على

نفسه في باب الزنا والسرقة لا يقام عليه الحد ما لم يذكر لفظ

الصريح ولهذا المعنى لا يقام الحد على الاخرس بالاشارة ولو

قذف رجل رجلا بالزنا فقال الاخر صدقت لا يجب عليه

الحد لاحتمال التصديق له في غيره لما ذكر من احتمال الوجوه

لا يقام بها العقوبات كحد الزنا وحد القذف لانها تندرئ

بالشبهات وفي الكنايات قصور وشبهة في ثبوت موجبه

للاستتار المذكور حتى لو قال جامعت فلانة او واقعتها او

وطيتها لا يحد ما لم يقل نكتها او زنيت بها وكذا لو قال

لامرأته جامعتك جماعا حراما او قال لرجل فجرت بفلانة

او جامعتها لا يجب عليه حد القذف لعدم التصريح وكذا لو
اقر على نفسه بلفظ الاخذ في السرقة ولهذا قلنا لو قذف
رجل آخر بالزنا فقال الآخر اى ثالث صدقت لم يحد هذا
الثالث عند علمائنا الثلثة لان تصديق القاذف قذف
كناية لكن التصديق لما احتمل وجوها مختلفة من انك صدقت
قبل هذا فلم كذبت الآن او صدقت في غيره فلم يكن تصريحا
في القذف فلم يجب الحد فان قيل يشكل هذا بما لو قذف رجل
رجلا بالزنا فقال هو كما قلت فان الثالث يحد مع انه ليس
بتصريح بالنسبة الى الزنا قيل ان كاف التشبيه يوجب
العموم في المحل الذي يحتمله حتى قلنا في قول علي رض انما اعطيناهم
الذمة وبذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا
انه يجري على العموم فيما يسقط بالشبهات وفيما يثبت بها فهذا
الكاف ايضا يوجب العموم لانه حصل في محل يحتمله فكان نسبته
الى الزنا قطعا كما هو موجب العام عندنا **فصل** في
المتقابلات اى المتضادات نعني بها الظاهر والنص و
المفسر والمحكم مع ما يقابلها من الخفي والمشكل والمجمل و
المتشابه ولهذا قالوا ضد الظاهر الخفي وضد النص المشكل

والتضاد عبارة عن عدم اجتماع بين الشيئين فی محل واحد
فی زمان واحد من جهة واحدة كالظهور والخفاء فان قيل ما
لهذا القسم خص ببيان ما يقابله من الاضداد والتقابل واقع
فی غيره ايضا كالخاص يقابل العام والمشترك يقابل المؤول والحقيقة
يقابل المجاز والصريح يقابل الكناية قلت لا تخصيص فان كل
قسم كالخاص ذكر مع ما يقابله وكذلك سائرها واما
تخصيص هذه الوجوه بتسمية المتقابلات فلا يرد
لانه لا مشاحة فی التسمية بعد ان يتحقق معنى التقابل
غاية ما فی الباب انه خصص هذا النوع من الاقسام
بذكر اسم المتقابلات له وذلك لان اقسام الظهور عدة
اقسام انتظمت فی سلك واحد قابلت اقساما اخرى
انتظمت فی سلك الخفاء فكثرة التقابل فی هذه

النوع لكثرة الاقسام بخلافه فى غيره من الانواع فلم يكن منظورا اليه واما ذكر المقابل للشئ فالغرض تبيين كل منهما بكا له فمعرفة الشئ يتاكد بذكر مقابله وتستفيد به زيادة وضوح كما قيل وبضدها تتبين الاشياء قال فالظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بنفس السماع من غير تامل بقوله من غير تامل فقوله من غير تامل وقع بيانا لنفس السماع واحترز به عن الخفى والمشكل وامثالهما فان مرادهما انما يظهر بالتامل لا بنفس السماع والنص ماسيق الكلام لاجله اى مايكون مقصودا بذكر الكلام وتوضيح الفرق بينهما فى قولنا رايت فلانا حين جائنى القوم فانه ظاهر فى مجيئ القوم لكونه غير مقصود بسوق هذا الكلام وانما المقصود من ذكره رؤية فلان ولو قيل جائنى القوم حين رأيت فلانا كان نصا فى مجيئ القوم وظاهرا فى رؤيته فانقلت تعريف الظاهر صادق على النص لان كل نص ظاهر مراده بنفس السماع لكن انضم معه السوق

له مثلا وزبدة الجواب ان اشتراط التباين بين اقسام التقسيم الواحد فيما اذا لم يكن بين اقسامه عموم وخصوص ولا ضير فى صدق الاعم من الاقسام على الاخص فيما كذا افيد لمحرره سلمه فصار هذا الظاهر نصا مع بقاء كونه ظاهرا فاجتمعا
راجى اللهم لكاتبه — طالب الدعا محمد عبد البارى منيب لغانى

١٤٠

١٤١

قلت كل قسم منها فوق آخر فالظاهر اعم من الكل والنص اعم من الباقين فلا ضير في صدق اعمها على الاخص قال مثاله اے مثال المذكور وهو كل من الظاهر والنص قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فالاية سيقت لبيان التفرقة بين البيع والربوا ردا لما ادعاه الكفار من التسوية بينهما حيث قالوا انما البيع مثل الربوا وقد علم حل البيع وحرمة الربوا بنفس السماع فصار ذلك نصا في التفرقة ظاهرا في حل البيع وحرمة الربوا بيانه ان الكفار يستحلون الربوا وهو فضل خال عن العوض في مبادلة مال مكيل او موزون بجنسه ويسوون بين البيع و الربوا في الحل فانزل الله تعالى هذه الاية ردا لما كانوا عليه من التسوية واحلال الربوا فكان سوق الكلام لاجل التفرقة فان قيل لما كان دعواهم قصد احلال الربوا والتسوية بين الربوا والبيع كانت الاية مسوقة لتحريم الربوا واثبات التفرقة بينهما فانى يستقيم جعل الاية ظاهرة في حرمة الربوا قلت قد ثبت حرمة الربوا بصدر الاية وهو قوله تعالى الذين

في التعليل ... قوله وقد علم الاطلاق والاجازة ولم يقبل وقد علم الوجوب بنفس

ياكلون الربوا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس فبقي التفرقة مقصودة بهذه الاية وكذلك قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء اي ما حل لكم من النساء لان منهن ما حرم كاللاتي في اية التحريم كذا في التفسير مثنى وثلث ورباع سيق الكلام لبيان العدد

وقد علم الاطلاق والاجازة

مثنى وثلث ورباع هذا زبدة ما في المعالم والمعدن ١٢ عين الله

به بنفس السماع فصار ذلك ظاهرا في حق الاطلاق

نصا في بيان العدد اي اثنين اثنين وثلثة ثلثة واربعة

اربعة وانما ذكر العدد مكررا ليصيب كل ناكح يريد الجمع

ما اراد من العدد الذي اطلق له كما تقول اقتسموا هذا

المال درهمين درهمين وثلثة ثلثة ولو افردت لم يكن

له معنى لان الخطاب للجماعة فصار المعنى لينكح جميعكم

اثنين وثلثة واربعة ولا معنى لذلك فانه ظاهر في الاطلاق

لي في اباحة ما يطيب المرء من النساء لان الاباحة عرفت

بنصوص اخر على ان صدر الاية وهو قوله تعالى وان خفتم

ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم الاية دال على

سبق شرعية النكاح فيما بينهم فقيل كان الرجل يجد اليتيمة

ولها مال وجمال فيتزوجها فربما يجتمع عنده منهن عدد

لا يقدر على القيام بحقوقهن او يكون وليها فيتزوجها

ضنا بها عن غيره فربما اجتمعت عنده عشر منهن فيخاف

لضعفهن وفقد من يغضب لهن ان يظلم حقوقهن فقيل لهم و

ان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى النساء فانكحوا من غيرهن

ما طاب لكم فعلم ان الاباحة ليست بمقصودة بهذه

١٤٤

الاية وانما قصد بها بيان العدد اذ هو مما يقصد بالكلام كيف وقد كرر بيان العدد بقوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم وفيه دلالة ظاهرة على انه هو المقصود من الكلام وكذلك قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء اي لا تبعة عليكم من امر ديني ودنياوي كايجاب مهر او غيره كالنفقة ما لم تمسوهن اي لم تجامعوهن وتفرضوا لهن فريضة اي الا ان تفرضوا لهن فريضة او حتى تفرضوا لهن كما في قوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي الا ان يتوب او حتى وفرض الفريضة تسمية المهر ومتعوهن والمتعة درع وخمار وملحفة ومعناه ان المنكوحة اذا لم يسم لها المهر ولم تجامع لا شيء على الزوج لو طلقها فانه نص في بيان حكم من لم يسم لها مهرا ولم تمس من انه لا شيء عليه من مهر مثل او نصفه ولها المتعة وظاهر في استبداد الزوج بالطلاق اي في انه له ان يطلقها لانه يعرف بمجرد سماع اللفظ من غير تامل لكنه غير مقصود لانه حكم معلوم للرجال في نسائهم في الشرع بنصوص ودلائل اخر فكان المقصود هو بيان حكمها

من نفى مهر وايجاب متعة ثم في هذه الاية اشارة ايضا الى ان النكاح يصح بدون ذكر المهر لانه لما جعلهن محلا للتطليق وهو يعتمد سبق النكاح دل على انهن منكوحات نكاحا صحيحا والفرق بين الظاهر والاشارة مع انهما اشتركا في كونهما منطوقين وعدم السوق لهما ان الاشارة فيها غموض وخفاء من وجه كصحة النكاح المذكور والظاهر ظاهر مراده من اللفظ من كل وجه فان وكذلك قوله عم من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه نص في استحقاق العتق للقريب اذا اشتراه قريبه لانه سيق الكلام لاجله اذ لا حكم في هذا الكلام غيره يقصد منه وظاهر في ثبوت الملك للقريب لانه يفهم من قوله

عليه السلام من ملك بمجرد السماع قال وحكم الظاهر والنص
وجوب العمل به اي بكل واحد منهما مع احتمال الارادة الغير
وذلك بمنزلة المجاز مع الحقيقة وانما ذكر هذا مع انهما يوجبان
العلم والعمل قطعا ويقينا على ما قال الشيخ فخر الاسلام وغيره
من المشائخ لان للمشائخ فيهما مذهبين قال صاحب الميزان
حكم الظاهر وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا و
وجوب الاعتقاد بحقيقة ما اراد الله تعالى في ذلك وهذا مذهب
مشائخ ديارنا منهم الشيخ ابو منصور وبه قال اصحاب الحديث
وبعض المعتزلة وقال مشائخ العراق من اصحابنا منهم الكرخي
والجصاص والقاضي ابو زيد ومن تابعهم وعامة المعتزلة
بان الظاهر من الكتاب والسنة المتواترة يوجب العلم والعمل
قطعا وهذا بناء على ما ذكرنا ان كل حقيقة يحتمل المجاز وكل عام
يحتمل الخصوص فمن اعتبر هذا الاحتمال لا يثبت بهما القطع
على ما سبق اليه الاشارة مرة فالظاهر ان المص اختار قول
اهل السمرقند واما قوله وذلك بمنزلة المجاز مع الحقيقة
فيترتب على المذهبين على ما اشرنا اليه قال وعلى هذا قلنا
فيما اذا اشترى قريبه حتى عتق عليه يكون هو معتقا ويكون

الولاء له اي بناء على ما ذكرنا ان حكم الظاهر وجوب العمل
بما ظهر قلنا ان الملك الثابت في القريب بظاهر قوله عم
من ملك يجب العمل به فاذا دخل المشتري في ملكه كان المالك
معتقا له اذا اعتق لان الملك لا يزول الا بالاعتاق فاذا كان هو
معتقا كان الولاء ثابتا له ضرورة ثبوت الملك له واعلم ان
تخصيص هذا الحكم بتفريع ثبوته على حكم الظاهر من بين سائر
النظائر لا بد له من معنى ولعل ذلك ان ثبوت الولاء من لوازم
ثبوت الملك ولذا اكد ثبوت الملك بان الظاهر واجب العمل به
ليكون الملك الثابت به لازما جدا يتفرع عليه ما هو من لوازمه
لان ثبوت الفرع يعتمد تأكد ثبوت الاصل والفقه في ذلك
ان اصحابنا اختلفوا في ان سبب الولاء هو ثبوت العتق على
ملك المالك ام الاعتاق فاكثرهم على الثاني وغيرهم على ان سببه
هو العتق على ملكه وهو الصحيح بدليل ان من ورث قريبه
عتق على ملكه ويكون الولاء له وان لم يوجد منه
الاعتاق غير العتق على ملكه ولهذا يضاف الولاء اليه
يقال ولاء العتاقة ولا يقال ولاء الاعتاق والاضافة
دليل السببية ثم اثبات الولاء على هذا المذهب واضح

ظاهر وعبارت المصنف يشير الى المذهب الاخر وهو مشكل جدا اذ قوله يكون هو معتقا فى صدد المنع اذ توقف زوال الملك على الاعتاق غير صحيح قال وانما يظهر التفاوت بينهما اى بين الظاهر والنص عند المقابلة اى المعارضة وهى ان ينفي احدهما ما يثبت الاخر فيترجح النص على الظاهر لان النص اقوى لانه المقصود بسوق الكلام لاجله بخلاف الظاهر لانه غير مقصود ولهذا لو قال لها طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي يقع الطلاق الرجعي لان هذا نص فى الطلاق ظاهر فى البينونة فيترجح العمل بالنص اى لاجل ان التفاوت بينهما واقع ولم يتساويا عند المقابلة قلنا لو قال الرجل لامرأته طلقي نفسك فقالت ابنت نفسي يقع الطلاق رجعيا لانه نص فى وقوع الطلاق وهو الرجعي لان سوق قولها ابنت لاتيان ما فوض اليها والمفوض هو صريح الطلاق فكان نصا فيما ذكرنا ظاهرا فى وقوع البائن نظرا الى ظاهر اللفظ

م انتهى فههنا قولها ابنت نفسي نص باعتبار المسوق و ظاهر باعتبار اللفظ ١٢ عين الله
كه فان قيل لا ولاية للمرأة ان تطلق نفسها الا بحكم التفويض و المفوض هو صريح الطلاق وهى لما اوقعت البائن فقد خالف النص فينبغي ان يكون قولها لغوا واية... ان عدم ثبوت البينونة ههنا لعدم امكان العمل بالظاهر لا لاجل معارضة النص لان الزوج فوض اليها طلاق البائن دون الرجعي فكانت للمرأة ايقاع البائن اجيب بان قولها مطابق للمفوض فى اصل الطلاق مخالف فى وصف البينونة فثبت اصل الطلاق و يلغوا وصف البينونة ١٢ منه عه جواب سوال ان شرط المقابلة تساوى الحجتين المتقابلين فى القوة والرجحان فيهما فاجاب بقوله و هى ان ينفي الخ فصح المثال بقوله لو قال لها طلقي الخ ١٢ — ١٢ — ١٢

م ١٤٨

١٤٩

فيترجح النص عليه وللقائل ان يقول ان النص لا بد ان يكون
منطوقا كالظاهر لكنه زائد على الظاهر وضوحا بانضمام السوق
اليه الا ترى الى تعريف المشائخ ما ازداد وضوحا على الظاهر
لمعنى فى المتكلم وازدياده ينبئ عن استوائهما فى الظهور من
اللفظ كيف اى كيف لا يكون النص منطوقا ولو لم يكن منطوقا
لما يقضى على المنطوق وهو قاض اى راجح عليه اى على الظاهر و
صريح الطلاق ليس بمنطوق بقولها ابنت بل المنطوق به هو
البائن فى قولها ابنت نفسى والمنطوق اقوى من غيره اى غير
المنطوق وهذا اى سلمنا انه يراد بالابانة الطلاق وبدلا لتروقوعه
جوابا لقوله طلقى نفسك لكن الرجعة متعلقة بصريح لفظ
الطلاق ولفظه غير مذكور فى قوله وكذلك قوله عليه السلام
لاهل عرنية اشربوا من ابوالها والبانها نص فى بيان سبب الشفاء
وظاهر فى اباحة شرب البول عرنية اسم واد وان اهله
اتوا المدينة فلم يوافق هم المدينة ومرضوا واصفرت الوانهم
وانتفخت بطونهم فشكوا ذلك الى النبى عليه السلام فامرهم
الرسول ان يخرجوا الى ابل الصدقة لاداء الزكوة ويشربوا من
ابوالها والبانها فخرجوا وشربوا فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا

الرعاة وساقوا الابل فبعث الرسول عم في اثرهم قوما فاخذوا
وقطعوا ايديهم وارجلهم وتركوا في شدة الحر حتى ماتوا فان
الحديث نص في بيان سبب الشفاء وظاهر في اجازة شرب البول
وهو مذهب ابي يوسف انه يحل للتداوي فقط كما هو موجب النص
ومذهب محمد رح انه يحل على الاطلاق لانه لو لم يكن مباحا لما ابيح له
لقوله عليه السلام ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم وقوله
عليه السلام استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه
نص في وجوب الاحتراز عنه على الاطلاق وهو مذهب ابي حنيفة رح
فيترجح النص على الظاهر فلا يحل شرب البول اصلا وكذلك قوله
عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر نص في لزوم العشر وقوله
عليه السلام ليس في الخضروات صدقة مؤول في نفي العشر لان الصدقة
يحتمل وجوها فيترجح النص على المؤول اعلم انهم اختلفوا في زكوة الزروع
والثمار فقال ابو حنيفة كل ما ينبت عادة ويقصد به استغلال
الاراضي سواء كان مما يبقى سنة كالحنطة والشعير والتمر والزبيب
او لا يبقى كالبقول قليلا كان او كثيرا وقال ابو يوسف رح ومحمد رح
والشافعي رح لا عشر الا فيما له ثمرة باقية اذا بلغ خمسة اوسق لهم
في اشتراط البقاء قوله عليه السلام ليس في الخضروات صدقة فانه

مطلقة يحتمل الزكوة والعشر فالزكوة غير منتفية بهذا النص لانها
تجب اذا بلغت قيمتها نصابا فتعين العشر وله قوله عم ما سقته
السماء ففيه العشر فانه نص في وجوب العشر في كل خارج باقيا
كان وغير باق وما رووه محتمل للعشر والزكوة وغيرهما كالتطوع
وانما اريد العشر بطريق التاويل كما ذكر المص رح والمؤول غير قطعي لما
تقرر في محله والنص قطعي فيترجح النص عليه فان قيل لفظ الصدقة
نكرة في سياق النفي فيعم كل صدقة وجوبا لا احتمالا كسائر الفاظ
العموم فاذا لم يكن محتملا كان مثل الاول معارضا له فاين يترجح
الاول عليه قلت الصدقة مشتركة لا مطلقة اي لا عام لاختلاف
انواعها بحقائقها والمشترك مما لا يعم وان كان في موضع النفي
لما سبق فان قلت ليس من قبيل تعارض النص والظاهر الاصطلاحي
اذ العام نص في تناول كل فرد فكانا نصين قلت لا نسلم ان مثل
هذا العام يتناول كل فرد نصا اذ ليس في صيغته ما يدل على
الشمول وانما يوجب العموم بدليل ودليله ليس بقطعي لما
تقرر في محله فكان ظاهرا في تناول فردا اذ لم يوجد السوق
بالنص على كل فرد فنازلا بمنزلة الظاهر في عدم القصد

اليه والسوق اليه واما المفسر فهو ما ظهر المراد به من اللفظ

بیان من قبل المتکلم بحیث لا یبقی معہ احتمال التاویل والتخصیص وھذا مطلق یتناول البیان القاطع کبیان الصلوۃ والزکوۃ وغیر القاطع کبیان الربوا بالحدیث و لھذا قال بعض الصحابۃ خرج النبی علیہ السلام من الدنیا و لم یبین لنا ابواب الربوا فبقولہ بحیث لا یحتمل التاویل و التخصیص خرج عنہ القسم الثانی فانہ لیس بمفسر لانہ لم یلحقہ بیان قاطع ولھذا وقع الاختلاف فیہ بین العلماء کما تقرر فی الفروع ومعنی احتمال التاویل ان یکون حقیقۃ یحتمل المجاز فاکدہ بما یدفع احتمال المجاز کقولہ تعالی ولا طائر یطیر بجناحیہ فاذا تعین المراد فی الوجھین وانقطع احتمال غیرہ صار مفسرا ومعنی احتمال التخصیص ان یکون النص عاما محتملا للتخصیص فاکد بما یقطع احتمال التخصیص فصار مفسرا ومثال ھذا ایضا بیان لانہ کان فیہ خفاء علی قدر الاحتمال الذی کان فیہ من احتمال التجوز والتخصیص و

مثالہ فی قولہ تعالی فسجد الملئکۃ کلھم اجمعون فاسم

فاسم الملئكة ظاهر في العموم يعني يعم جميع افراد الملئكة على
ما هو مقتضى صيغة الجمع ظاهرا وان كان لا يثبتا وطها قطعا
ويقينا الا ان احتمال التخصيص باخراج بعض الافراد قائم
فانسد باب التخصيص بقوله كلهم لان كلمة كل للاحاطة
والشمول فيتاكد به عموم الجمع فانقطع احتمال التخصيص
به ثم بقي احتمال التفرقة في السجود فانسد باب التاويل
تاويل التفرقة بقوله اجمعون لان كلمة اجمعون توجب الاجتماع
فانقلت قوله فانسد باب التاويل بقوله اجمعون ليس بمستقيم
ان لو كان لفظ اجمعون يفيد معنى وراء معنى كل من معنى
الاجتماع والاقتران الذي هو ضد الافتراق وليس كذلك
بل يفيد الشمول والاحاطة قال ابو البقاء فاذا اجتمعت
بين لفظي كل واجمعون كما في الاية لا يفيد الا زيادة التوكيد
فقط وقال في الصحاح قولك جاؤني جميعا اي جاؤني كلهم

قلت قال الزجاج فی اجمعین بعد کل دلالة علی ان السجود من الملئکة
کان فی حالة واحدة فیستقیم هذا علی مذهبه وان لم یقل به
غیره من النحویین ونقل عن المبرد ایضا هذا المعنی وهذا
یشکل ایضا من وجه اخر وهو ان نفي صفة التفرقة تقیید المطلق من
العام لا تاکید العموم وتفسیره لدفع احتمال التخصیص فعلی هذا
لا یساعد ما قصده المشائخ من اثبات کونه مفسرا بقوله اجمعون
لان التفسیر انما یحصل بزیادة وکادة به وهي انما یکون اذا افاد
اجمعون مما افاده کل من الشمول والاحاطة وههنا لیس کذلک
لانه اذا ارید به صفة الاجتماع فبقی وکادة العموم مقتصرة علی کلهم
وبه لا تحصل زیادة الانکشاف والظهور کما صرح المشائخ بانه
صار مفسرا بقوله اجمعون فی غیر موضع علی ان التعرض لنفي صفة
التفرقة تعرض لتعیین ما لم یعنیه کیف وان العموم مطلق عن
قید الاجتماع والافتراق فانصرافه الی حالة الاجتماع تقیید
صفة اطلاقه لا تاویل ببعض محتملاته البعیدة فالوصف بنفی
التفرقة من قبیل تقیید المطلق لا تاکید العموم لیدفع الاحتمال
فلا یکون تفسیرا فان قیل ان هذه الایة اخبار والاخبار
لا یحتمل النسخ فکانت :-

محكمة فاين تصلح مثالا للمفسر لان المفسر ما يحتمل النسخ قلت
هذا لا يرد على عبارة الكتاب وهي ان المفسر ما ظهر مراده
بحيث لا يحتمل التاويل والتخصيص وعدم احتمال النسخ لا
ينافي هذا المعنى او يقال ان مفهوم الاية وهو سجود الملئكة
في الجملة يحتمل النسخ وان امتنع عنه بعارض الاخبار بما مضى
وانقضى فانه عارض على اصل المفهوم بخلاف قوله تعالى
ان الله بكل شيء عليم فان علم الله تعالى لا يقبل النسخ والتبديل
وايضا ان هذه الاية ليس في نظمها ما يرفع احتمال النسخ من لحوق
تابيد او تاقيت نصا او دلالة كما عرف في المحكم انه يزداد قوة
بلحوق ما ينافي النسخ وهو التوقيت والتابيد قال ومثاله في
بعض الشرعيات اذا قال تزوجت فلانة شهرا بكذا فقوله
تزوجت ظاهر في النكاح الا ان احتمال المتعة قائم فقوله شهرا
فسر المراد به فقلنا ان هذا متعة وليس بنكاح فيترجح المفسر
ولو قال لفلان علي الف من ثمن هذا العبد او من ثمن هذا
المتاع فقوله علي الف نص في لزوم الالف الا ان احتمال التفسير
باق فقوله من ثمن هذا العبد او من ثمن هذا المتاع بين المراد به
فيترجح المفسر على النص حتى لا يلزم المال الا عند قبض العبد

او المتاع وكذا قوله لفلان علي الف درهم ظاهر في الاقرار نص في
لزوم نقد البلد فاذا قال من نقد بلد كذا يترجح المفسر على النص
فلا يلزم نقد البلد بل ما عينه وعلى هذا نظائره اي في المسائل
التي يعمل فيها بموجب هذا الاصل منها ما اذا قال تزوجت
فلانة شهرا بكذا فقوله تزوجت ظاهر في النكاح لانه يفهم منه
بصيغة الكلام بمجرد سماع الكلام وفي بعض النسخ فقوله
تزوجت نص في النكاح وهذا يوافق عبارة غيره من المشائخ
مع انه مطابق للمقصود من ايراد هذا المثال الا ان احتمال نكاح
المتعة قائم لانه وان كان نصا للنكاح لكنه يحتمل التاويل والتخصيص ١٥٦
بطريق المجاز على ما مر فقوله شهرا فسر المراد به على انه متعة
وليس بنكاح وقال زفر رح انه نكاح والتوقيت شرط فاسد
فكان الشرط باطلا والنكاح صحيحا لان النكاح لا يفسد بالشروط
الفاسدة كما لو قال تزوجتك على ان اطلقك بعد الشهر فانه
يصح النكاح ويبطل الشرط قلنا انه اجتمعت في هذا العقد
شيئان لفظ التزويج ولفظ التوقيت والتزويج وان كان
حقيقة في النكاح لكنه يحتمل ارادة الغير مجازا والتوقيت لا
يحتمل غير المتعة اصلا فكان مفسرا في هذا المعنى والتزويج

نص في النكاح فيحمل على المفسر لزيادة قوته ثم المتعة في الاصل
ان يقول لامرأة خذ مني العشرة لاتمتع بك اياما والمذكور فيه
اى في المتن لفظ التزوج وهو وان كان نكاحا موقتا لكنه في معنى
متعة لوجود التوقيت فجعلوه متعة وايضا يؤيده ما روى
عن عمر رض انه قال لا أوتى برجل تزوج امرأة الى اجل الا رجمته فقد
صرح بان النكاح الموقت متعة ومنها اى بعض من الشرعيات
ما لو قال لفلان على الف نص في لزوم الالف لان كلمة على
للالزام والايجاب لا احتمال التفسير باق لان الدين يحتمل
ان يكون من ثمن العبد او من ثمن المتاع او من وجه غيره من
اسباب الدين فبقوله من ثمن العبد عين احد المحتملات فصار
مفسرا فيترجح المفسر على النص حتى لا يلزمه المال الا عند قبض
العبد او المتاع لان الثمن لا يلزم الا عند قبض المبيع وانما ذكر
العبد والمتاع معرفين ليكونا معينين فيتوقف لزوم الالف
على القبض لانه اذا قال على الف من ثمن عبد او متاع ولم يعين
لا يتوقف لزوم الالف على القبض لان ادعاء عدم القبض بعد
قوله على الف رجوع من لزوم الالف لان المبيع اذا لم يكن معينا
كان في حكم المستهلك لان كل مبيع يحضره البائع ليقول المشتري

المبيع غير هذا ولهذا لك والثمن لا يجب تسليمه الا بعد احضار
المعقود عليه فكان ادعاؤه عدم قبض المبيع انكارا من لزوم المال
بعد الاقرار به فلا يصلح وله شعب في الفروع وتفاصيل على اختلاف
فيه وليس هذا محل ذلك وقول الرجل من ثمن العبد ينبغي ان
يكون متصلا بقوله على الف لانه اذا كان مفصولا ففيه كلام يأتي
ان شاء الله تعالى ولقائل ان يقول لم مسئلة النكاح في مسئلة الاقرار
من قبيل بيان التغيير لان موجب قوله تزوجتك النكاح مع
احتمال ان يكون متعة والتوقيت تغيره الى القطع وكذلك موجب
قوله على الف لزوم الالف في الحال وقوله من ثمن العبد تغير لزومه
حالا الى توقفه على القبض وبيان التغيير مما يغاير بيان التفسير
على ما قرره في فصل وجوه البيان فكيف يجعلان من المفسر ويمكن
...... ان يقال ان المفسر اعم من بيان التغيير في الاصطلاح الا
يرى ان الاصوليين جعلوا اية سجدة الملئكة مفسرا وبيان التقرير
ايضا مع ان بيان التقرير يغاير بيان التفسير على ما صرح به في فصل
وجوه البيان فلا يبعد ان يجعل المفسر اعم من بيان التغيير ايضا
فان قلت كيف يستقيم قوله فترجح المفسر على النص والترجيح
يعتمد سبق التعارض ولا تعارض ههنا لانه في الاصطلاح تقابل

الحجتين على السواء وهو انما يكون اذا كانا نصين او كلامين مستقلين
وههنا الكلام واحد ليس الا غايته انه لو لم يلحقه البيان لكان نصا
لكنه لما لحقه فصار مفسرا فاذا لا تعارض ههنا اذ لا نص ههنا غير
المفسر لا يقال قد وقع التعارض بين اول الكلام واخره فانه وان
لم يكن تعارضا في الاصطلاح لكنه في معناه للتدافع بينهما على
ما ذكرنا ان اوله يوجب الالف مطلقا واخره ينفي اطلاقه بل
يوجب بقبض العبد لانا نقول ان صدر الكلام لا يعمل قبل التكلم
باخره فاذا لا يعارض لايجاب الالف على الاطلاق على ان المفسر
هو اول الكلام لا اخره ولا نص فيه اذا فالجواب ان في كل موضع يترك
اول الكلام اي ظاهره او اطلاقه بسبب اخره انما يترك بعد التدافع
من طرفيه لا لان الاول متعين لان يترك باخره الا يرى انه قد
يترك اخره باوله اذا كان اقوى منه وهو معنى ما يقولون قد يترك
حقيقة الكلام بدلالة سياق الكلام وذلك كما قلنا فقوله من ثمن
العبد اقوى من قوله علي الف في انه لا يحتمل وجها غير عوض العبد
فكان كالمفسر في القوة فلذا جعل الاولى موقوفا عليه وهذا تعارض
في المعنى الاصطلاحي لوجود التقابل ومنها اذا قال لفلان علي الف
درهم فانه ظاهر في الاقرار نص في لزوم نقد البلد فيما لم يكن النقود

مختلفة في البلد بل على السواء لان مطلق الثمن يقع على نقد
البلد عرفا وعادة الا انه مع ذلك يحتمل ارادة غيره فاذا عين نقد بلد
اخر صار مفسرا به وهذا ايضا من قبيل بيان التفسير وفي هذه
النظائر كلام تنبع في شرح اصول البزدوي والله اعلم قال واما المحكم
فما ازداد قوة على المفسر بحيث لا يجوز خلافه اصلا اي لا يترك
موجبه بالتبديل والنسخ كما لا يجوز بالتاويل والتخصيص وهو
مذهب عامة الاصوليين من اصحابنا ومنهم من لم يشترط كونه
غير قابل للنسخ وقال ما لا يحتمل الا وجها واحدا وهو ماخوذ من احكام
البناء يقال بناء محكم اي متقن لا وهاء فيه ولا خلل فيه مثاله في
الكتاب ان الله بكل شيء عليم وان الله لا يظلم الناس شيئا فان علم
الله تعالى مما لا يحتمل التبديل والزوال وكذا تنزهه عن الظلم
مما لا يحتمل التبديل والنسخ فان قيل يحتمل ان يراد به نفي ارادة الظلم
مجازا لما بين الداعي والفعل من الملابسة كما في قوله تعالى واذا قرأت
القران فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم اي اردت قراءته
قلت فذلك اقوى واحكم لنفي الظلم عن الله تعالى لما تقرر ان نفي
الشيء بنفي لازمه اكد وابلغ من نفيه بنفسه ومثله في الحكميات
ما مر من المثال وهو قوله لفلان علي الف من ثمن هذا العبد فان

قوله علی الف یحتمل الاسباب المختلفة فاذا قال من ثمن کذا صار

محکما فی لزوم الالف بدلا عن العبد وعلی هذا نظائره وللقائل

ان یقول ان یقول قد تقرر ان هذا مفسر والمحکم ما ازداد قوة

علی المفسر والمزید غیر مزید علیه فکیف کان هذا محکما علی

ان هذا ای قوله من ثمن هذا العبد محتمل للرجوع والاسقاط بان

التزم بغیر عوض من ثمن العبد واقام المقر له بینة علی لزوم

مطلقا ویعجز المقر عن اثبات الجحة اللهم الا ان یقال ان الحکمیات

لا یوجد فیها الفصل بین المفسر والمحکم فلذا جعلهما مثالا واحدا

وحکم المفسر والمحکم لزوم العمل بهما الی موجب کل واحد منهما لا

محالة ای قطعا ویقینا وانما جمع بینهما فی الحکم کما جمع بین الظاهر

والنص لاستوائهما فی لزوم العمل والاعتقاد وانقطاعهما عن

الاحتمالات کما استوی الاولان فی احتمالهما التاویل والتخصیص

واما احتمال المفسر للنسخ فلا یورث وهنا فی العمل ولا فی الاعتقاد

لان موجبه ثابت قطعا بخلاف احتمال التاویل والتخصیص

علی ما قررنا من قبل فان قلت سکوته عن لزوم العلم یشیر الی

انهما لا یلزم بهما الاعتقاد ولا خلاف لاحد فی انهما یوجبان

العلم فوق کل علم قلت لا یبعد ان یراد به ما هو الاعم من علم القلب

١٦١

وعمل البدن اذ عمل القلب هو الاعتقاد قال ولهذه الاربعة اربعة
اخرى تقابلها في ان خفاء هذه الاربعة يقابل ظهور تلك فضد
الظاهر الخفي لان خفاءه فهو بعارض غير الصيغة على ادنى
مراتب الخفاء كما ان ظهور الظاهر على ادنى مراتبه وضد النص
المشكل لان خفاءه بمرتبتين لانه دخل في اشكاله وامثاله
بعد ما خفي في نفسه كرجل اغترب عن وطنه فاختلط باشكاله
من الناس كما ان وضوح النص بانضمام قصد المتكلم بعد ا ن كان
ظاهرا من اللفظ وضد المفسر المجمل لبلوغ خفاءه الى درجة
لا ينكشف بالتامل والطلب الا ببيان من جهة المتكلم كما ان
انكشاف مراد المفسر ببيان من المتكلم على درجة لا يحتمل التاويل
والتخصيص وضد المحكم المتشابه لانه بلغ اعلى الخفاء بحيث
لا يحتمل لحوق الظهور اصلا ان مراد المحكم بحيث لا
يتوهم التبديل والزوال قال........

م زائد ويسمى بالمشكل او المجمل فلا يكون مقابلا للظاهر الذي فيه ادنى ظهور
لما ان كل واحد من اقسام الخفاء مترتب ترتيب الاصل في الظهور فاذا كان في
الظاهر ادنى ظهور لا بد ان يكون في الخفي ادنى خفاء ٭ نور الانوار ك قوله في
اشكاله اي اشتبه الخفي المراد منه لعدم تميزه عما هو مشاكل ومماثل له بحسب الاشتراك
الوضعي كما في كلمة انى او بحسب احتمالات اخرى كما سيظهر لك في مسئلة الفم والبيض انشاء الله
٭ راجع عنه فلزياد تو مناسبة تضادهما قال فقيد الظاهر ١١ والا فالظاهر ضد الثلاثة الباقية ايضا

و المراد بقوله فالخفي الخفي الاصطلاحي وبقوله ماخفي خفيا المعنوي وهو الاستتار فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه ١٢ معدن

فالخفي ما خفي المراد منه بعارض لا من حيث الصيغة و هذا احتراز عن الكناية فانها ايضا خفية المراد لكنه في نفسها و الخفي لاخفاء في نفس لفظه مثاله في قوله تعالى السارق و السارقة فاقطعوا ايديهما فانه ظاهر في حق السارق خفي في حق الطرار و النباش لانهما وان وجدا على صفة المسارقة وهي اخذ المال على سبيل الخفية لكنهما لاختصاصهما باسم آخر يعرفان به واختلاف الاسماء يدل على اختلاف المعاني لان الاصل ان يكون لكل اسم مسمى عليحدة فلهذا العارض بعدا عن اسم السرقة وخفيت الاية في حقهما و هذا معنى خفاء الخفي بعارض غير الصيغة فاذا خفيت نظرنا ان اختصاص كل منهما باسم اخر لنقصان في فعل السرقة او الزيادة فيه ليلحق موضع الزيادة بالمنصوص و يترك موضع النقصان فتاملنا فوجدنا الاختصاص في الطرار لزيادة فيه فقلنا انه داخل في اية السرقة و النباش لنقصان فيه اى في فعل السرقة فقلنا انه غير داخل فيها خلافا لابي يوسف فانه يفتي بقطعه :.

بان اطلاق اسم السارق عليه بطريق المجاز بدليل صحة النفي فانه يصح ان يقال للنباش انه ليس بسارق ولا يمكن اثبات العموم نظرا الى حرف التشبيه لان المحل غير قابل للعموم اذ ليس هو في كثير من الصفات مثل سارق احيائنا فلا بد ان يحمل على اخص الاوصاف وهو يحتمل ان يكون في القطع او في الاثم او في غيره فلا يثبت القطع مع وجود الشبهة و عن الثاني بان هذا الباب ينسد بالتعذير فلا يجب الحدمه نقصان معنى السرقة فيه ١٢ معدن

النباش وبيانه ان السرقة اخذ المال على وجه المسارقة عن عين
الحافظ الذي قصد حفظه لكن انقطع حفظه بعارض النوم او
غيره والنباش يسارق عمن لعله يهجم عليه وهو كذلك غير حافظ
ولا قاصد له فكان ناقصا عن السرقة واما الطرار فقطع الشيء عن
اليقظان بضرب غفلة اعترضته وهذه المسارقة في غاية الكمال
وتعدية الحد في مثله في نهاية الصحة والسداد وكذلك قوله تعالى
الزانية والزاني الاية ظاهر في حق كل زان اذ لم يعرف باسم اخر
خفي في حق اللوطي لان اللواطة وان كانت وطيا في غير الملك
كالزنا الا انها لما اختصت باسم اخر لم تعرف الاية بعدت عن اسم الزنا
وخفيت الاية في حقها فلذا قال الامام لا يجب الحد في اللواطة لان
الزنا شرعا قضاء الشهوة بالوطي في القبل في غير الملك والشبهة
فلا يكون مثلها ولا لها وليست ايضا في معناه لنقصان في فعلها لان
الزنا انما يوجد بشهوة من الطرفين فكان غالب الوجود واللواطة
بشهوة من الفاعل واما المفعول فلا رغبة له فيها فتكون قاصرة
لوجود القصور في دواعيها والحدود شرعت زواجر والزجر
انما يحتاج اليه فيما يغلب وجوده لا فيما يقل وجوده فلا يستقيم
الحاقها بها خصوصا في الحدود وقال ابو يوسف ومحمد الحقها بها

باسم اخر لزيادة في فعلها لان الزنا قضاء شهوة الفرج بسفح الماء في محل محترم مشتهى وهذا المعنى موجود في اللواطة مع زيادة لان ذلك المحل محترم مع زيادة ضيق فيه فلذلك كانت حرمتها اكد من حرمة الزنا شرعا وعقلا لان حرمة ذلك المحل لا تقبل الانكشاف بكاشف ما فيثبت الحكم بطريق الاولى ومثاله في الحكميات

لو حلف لا ياكل فاكهة كان ذلك ظاهرا فيما يتفكه به اي يتنعم به من الفواكه تبعا للطعام وخفيا في حق العنب والرمان حتى لا يحنث باكلها عند ابي حنيفة لان الفاكهة اسم للتوابع لانه من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا فكهين اي متنعمين والتنعم انما يكون بامر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء لان ما يتعلق به قوام البدن لا يسمى تنعما عرفا وكل الناس سواء في تناول ما يقع به القوام وخص البعض باسم المتنعم والعنب قد يصلح للغذاء لانه يقع به القوام والرمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى الادوية وهما من جملة التوابل فكانا قاصرين في معنى التفكه بهما ولذا خفيت الفاكهة فيهما القصور معنى التفكه فيهما فلا يدخلان في الحلف وقالا خفيت في حقهما لزيادة التنعم بهما على غيرهما من الفواكه لانهما من اعز كلها فيدخلان تحت الحلف

وحكم الخفي وجوب الطلب حتى يزول الخفاء فيمكن العمل به لان العمل

١٦٥

بماامكن من النصوص لازم و مالا يتوصل الى الواجب الا به يجب كوجوب طريق الطلب لظهور المراد ماقررنا في النظائر واما المشكل فما ازداد خفاءه على الخفي كانه بعدما خفي على السامع حقيقته دخل في اشكاله و امثاله بحيث لا ينال الا بالطلب ثم بالتامل حتى تميز عن امثاله بخلاف الخفي فانه يكفي فيه الطلب لقلة خفائه قال القاضي الامام هو الذي اشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى لدقة المعنى في نفسه لا بعارض فكان خفاءه فوق الذي كان بعارض حتى كان المشكل يلحق بالمجمل وكثير من العلماء لا يهتدون الى الفرق بينهما و نظيره في الاحكام و لعله انما لم يذكر له مثالا من الكتاب كما مثل بعض المشائخ بقوله تعالى وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا و بقوله تعالى لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ و بقوله فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ لما راى فيها

م — بالباطن كذلك حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق على ما ذكر صاحب التوضيح فاشكل امرهما باعتبار هذين الشبهين فبعد التامل الحقناهما بالظاهر احتياطا في طهارة الكبرى حتى وجب غسلهما في فاليا طرفي الصغرى فلا يجب غسله فيه وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم ٢ توضيح ٥ فانه مشكل فانها توجد في سنة مرة فيؤدي الى تفضيل شيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة فكان مشكلا فطلبنا والافوجد فاذا لا على معنيين احدهما ان تكون خيرا من الف شهر متوالية ولا ثالث لهما ثم تاملنا فوجدنا المعنى الثاني الفساد المذكور في المعنى الاول ٢ مفتاح ٥ فان كلمة انى مشتركة بين اين وبين كيف ثم تاملنا فوجدناها بالمعنى كيف في هذه الاية بقرينة الحرث لان الدبر موضع الفرث دون الحرث و بدلالة حرمة القربان في الاذى العارض وهو الحيض ففي الاذى اللازم بالطريق الاولى ١٢ غه كما في قوله تعالى انى لك هذا اى من اين لك هذا الرزق بمعنى كيف كما في قوله انى يكون لي ولد ١٢ معدن

شيئاً كما اشير اليه فى الشروح ولم يسّع لها بسالمة فى هذه الحاشية اذا حلف لا يأتدم فانه ظاهر فى الخل والدبس وهو عصير الرطب لان الادام ما يؤكل مع الخبز تبعاً وهما على هذه الصفة فيه خلان تحته وانما هو مشكل فى اللحم والبيض والجبن حتى يطلب معنى الايتدام

ثم يتامل ان ذلك المعنى هل يوجد فى اللحم والبيض والجبن ام لا لان الادام ما يؤكل تبعاً للخبز وحقيقة التبعية فيما تختلط بالخبز ليكون قائماً به لانه ماخوذ من المؤادمة وهى الموافقة وتمامها بالاختلاط والامتزاج وهذه الاشياء مما لا يصطبغ به الخبز فلا تكون من الادام ولهذا يؤكل وحدها ايضاً وانما اشكل امرها لانها يؤكل مع الخبز فاذا تعارضت الجهتان فيها اشكل امرها فان قيل ما الفرق بين المسئلتين قلت ان التفكه هو التنعم بما هو زائد على الغذاء موجود فى العنب والرمان بل يغلب فيهما واما اصلاحهما للغذاء وان وجد فيهما لكنه قاصرة بالنسبة الى التفكه فكان التفكه فيهما اصلا والتغذى

ف ان الخفاء لا قوله لا يأتدم فى حق اللحم والبيض والجبن كالخفاء فى قوله لا يأكل فاكهة فى حق العنب والرمان فينبغى ان يكون هذا خفيا وذلك مشكلا فالفرق آه ى مسئلة الفاكهة ومسئلة الايتدام كانت الاولى خفية والثانى مشكلة او حيث وقع التقابل فى الاولى بين الظاهر والخفى والتقابل فى الثانية بين الظاهر والمشكل لكن المناسب بكلام السامع هو المعنى الاول حيث قال فى آخر الحاشية ولهذا كان الاول خفيا والثانى مشكلا ۲ مختار رحمه الله

بهماعارضا بالنسبة اليه وفى هذه المسئلة معنى الايتدام لايغلب
فى هذه الاشياء بل تعارض جهة الايتدام والاصالة على السوآء
كما قررنا فى كل جانب معنيين فى جانب الايتدام تسميتها اداما
واتباعها الخبز وفى جانب عدمه عدم الاصطباغ بها واكلها
وحدها ولهذا كان الاول خفيا والثانى مشكلا ثم فوق المشكل
فى الخفاء المجمل يعنى ازدادا شتباها على المشكل كالمشكل زاد خفاء
على الخفى وهو ما احتمل وجوها فصار بحال لا يوقف على المراد به الا
ببيان من قبل المتكلم بخلاف المشكل فانه يوقف عليه بالطلب والتامل
فان قيل يدخل فى حد المجمل المتشابه اذ هو مما لا يوقف على مراده
الا ببيان من قبل المتكلم ايضا قلت المراد فى المجمل لا يوقف عليه
الا ببيان من قبل المتكلم ويقبل لحوقه بدلالة فحوى الكلام و
المتشابه ليس كذلك على ما تقرر فى مواقع الكلام وبدلالة ما ذكر
فى المتشابه من التوقف اذ لا زيادة له فى الخفاء على مرتبة المجمل
لا ذلك كيف واكده بمثال المقطعات فى اوائل السور قال ونظيره
فى الشرعيات قوله تعالى وحرم الربوا فان المفهوم من الربوا هو
الزيادة المطلقة وهى غير مراد بل المراد الزيادة الخالية فى

بيع المقدرات المتجانسة واللفظ لا دلالة له على هذا فلا ينال
المراد بالتامل الا ببيان اى فى الاحكام الشرعية من قوله تعالى وحرم الربوا
فان المفهوم من الربوا لغة هي زيادة المطلقة ومطلق الزيادة غير مراد
لان البيع شرع للربح فيكون الزيادة مطلوبة بالبيع فلا يكون مطلق
الربح حراما بل المراد الزيادة المخصوصة وهي غير معلومة اذ لا دلالة
للفظ عليها ولا يوقف عليها بالطلب والتامل فصار مجملا فنادر
الى الشارع بين ان المراد به الزيادة الخالية عن العوض في بيع المقدرات
اى المكيلات والموزونات المتجانسة كالحنطة بالحنطة والشعير بالشعير
والذهب بالذهب والذهب بالذهب على ما عرف بتمامه في
الفقه قال ثم فوق المجمل فى الخفاء المتشابه وهو ما انقطع رجاء
معرفة المراد به لان المجمل ما لا يعرف الا ببيان من قبل المتكلم وما فوق
ذلك من الخفاء هو اما ان ينقطع وصول البيان واما ان لا ينكشف
ببيان المتكلم ايضا ولا معنى للثانى فتعين الاول لان مراد المتكلم
ما اراد من المعنى باللفظ فاستحال ان لا ينكشف ببيانه ومثال
المتشابه الحروف المقطعات فى اوائل السور وهى الم وطه وحم وطسم
لانها يجب ان يقطع فى التكلم كل حرف منها عن الثانى بان يؤتى
باسم كل منها على هيئته فالاكثر على انها متشابها لم يطلع عليها

الخلائق الا من شاء الله فيجب الايمان بها ولا يطلب بها التاويل وفي
عن الصديق رضي الله عنه في كتاب سر وسر الله تعالى في القران هذه
الحروف وكثير منهم على انها ليست من المتشابهات بل كان من جنس
التكلم بالرمز فتقبل كل تاويل احتمله ظاهر الكلام لغة ولا يرده العقل
والشرع ولهذا اول بعض السلف هذه الحروف كابن عباس وغيره
عنهم وموضع تمام التحقيق فيها التفاسير وحكم المجمل والمتشابه
اعتقاد حقية المراد حتى ياتي البيان اي اعتقاد ان ما اراد الله تعالى
فهو حق حتى ياتي البيان اما في الدنيا كما في المجمل او في الاخرة كما في
المتشابه وانما جمع بين حكميهما لاشتراكهما في اعتقاد الحقية الى
ان يلحقه بيان المتكلم من غير طلب وتامل في الكلام لاستخراج المراد فان قيل
ظاهر العبارة يقتضي ان يجب اعتقاد الحقية مغيا بغاية لحوق البيان
بهما فاذا لحقهما البيان لا يجب اعتقاد حقية ما اراد الله تعالى والامر بخلافه
قلت المراد بفحوى الكلام بدلالة السياق والسباق اعتقاد حقيته على
سبيل الاجمال والابهام من غير تعيين وجه من المحتملات التي احتملها
اللفظ فاذا لحقه البيان وجب تعيين شيء واحد منها وهذا الى

١٧١

تاويلها بحيث لا يعلم الا الله واما الراسخون في العلم فلا حظ لهم
على مذهب اكثر اهل العلم وقال بعضهم ان الراسخين لهم حظ في
تاويلها **فصل** فيما يترك به حقائق الالفاظ وما يترك به حقيقة
اللفظ خمسة انواع عرف انحصاره عليها بالاستقراء احدها دلالة
العرف وهو قد يكون عاما بان تعارف جميع الناس معنى وقد يكون

خالصا بان تعارف قوم من الاقوام فاذا استعمل اللفظ بين من تعارف فيه
يترك حقيقته وارادة معنى غيرها كان ذلك هو المراد عندهم و
ذلك اي ترك الحقيقة بدلالة العرف انما كان لان ثبوت الاحكام

بالالفاظ انما كان لدلالة اللفظ على المعنى الذي هو مراد للمتكلم

فاذا كان المعنى متعارفا بين الناس كان ذلك دليلا على انه هو

المراد به ظاهرا فيترتب عليه الحكم لان المتكلم منهم اي من القوم فدل

على انه اراد به ما يريده الناس واعلم ان قوله تترك الحقيقة بدلالة

العرف لابد ان يقيد بما اذا لم تكن الحقيقة مستعملة لئلا ينافي

ما ذكر في فصل الحقيقة والمجاز على اصل ابي حنيفة رح ان الحقيقة

المستعملة اولى من المجاز المتعارف مثاله لو حلف لا يشتري

راسا فهو على ما يتعارفه الناس وهو ما يكبس في التنانير ويباع

مشويا فلا يحنث براس الحمامة والعصفورة ونحوهما الا بالنية

لانهم لم يعتادوا بكبسه وبيعه وكان ابو حنيفة رح يقول اولا يدخل فيه

راس الابل والبقر والغنم لما رأى من عادة اهل الكوفة انهم يفعلون

ذلك في هذه الرؤس الثلثة ثم تركوا هذه العادة في الابل فرجع

ابو حنيفة رح وقال يحنث في راس البقر والغنم دون راس الابل

ثم ابو يوسف رح ومحمد رح شاهدا عادة اهل البغداد وسائر

البلدان انهم لا يفعلون ذلك الا في راس الغنم فقالا رح لا يحنث الا

براس الغنم وكذلك لو حلف لا ياكل بيضا كان ذلك على المتعارف

فلا يحنث بتناول بيض العصفور والحمامة ونحوهما عن المتعارف

١٧٢

وقريب منه ما ذكر الشيخان في اصولهما يتناول بيض الدجاج
والاوز لاستعمال ذلك عند الكل عرفا ولا يتناول بيض الحمام
والعصفور وما اشبه ذلك فان قلت لا نسلم انه لا يتناول بيض الحمام
والعصفور عرفا بل كل بيض طير يطلق عليه اسم البيض ويوكل عادة
لما ذكر في المبسوط واذا حلف لا يوكل بيضا فهو على بيض الطير
من الدجاج والاوز وغيرهما ولا يدخل بيض السمك فيه الا ان ينوي
به لانا نعلم انه لا يراد بهذا بيض كل شيء فان بيض الدود
لا يدخل فيه فيحمل على ما يطلق عليه اسم البيض ويوكل عادة
وهو كل بيض فيه قشر قلت لعل العرف اختلف باختلاف الزمان
فاختلف الجواب على حسب اختلافه قال وبهذا اي بما ذكرنا من ترك الحقيقة
في المسئلتين ظهر ان ترك الحقيقة لا يوجب المصير الى المجاز بل جاز
ان يثبت به الحقيقة القاصرة وهي ان يراد به بعض افراد الحقيقة
كارادة راس البقر والغنم من لفظ الراس وكذلك ارادة بيض الدجاج
والاوز من لفظ البيض فان اللفظ يطلق على ما اريد به حقيقة
لكنه لا مطلقا اذ الاطلاق في تناول موجبه فاذا ذهب الاطلاق
كان قاصرا وايراد المصنف قوله وبهذا ظهر الخ بيان فائدة مستفادة
من المسئلتين المنقولتين من مشائخنا وهي انه اذا ترك الحقيقة

لا يتعين المجاز مرادا بل جاز ان يراد به الحقيقة القاصرة لانها
واسطة بين اصل الحقيقة والمجاز مع انه يتضمن دفع ما يختالج
وهو ان المسئلتين ليستا من قبيل ترك الحقيقة اذ المراد من الراس
والبيض هو حقيقتهما البتة لا هذا فاذا لم يكن ما اريد بهما مجازا
لم يكن المثالان من ترك الحقيقة في شيء ومثال اي مثال الحقيقة
القاصرة تقييد العام بالبعض اي تخصيص العام باخراج بعض
الافراد فانه انتقال عن موجبه الاصلي وهو العموم الى غيره وهو البعض
فكان حقيقة قاصرة ليشبه بالمجاز قال وكذلك لو نذر حجا او مشيا
الى بيت الله او ان يضرب بثوبه حطيم الكعبة فان حقيقة الحج هو
القصد قال الشاعر يحجون المهابة والمهاني: واني اسد في اول
مولدي: وحقيقة المشي الى الكعبة الذهاب اليها وحقيقة الضرب
بثوبه حطيم الكعبة ضرب الحطيم بالثوب وهو موضع فيه
الميزاب يسمى به لانه حطم من البيت اي كسر لكنها في العرف يراد
بالحج العبادة المعلومة مجازا لما فيهما من قوة العزيمة والقصد
لقطع المسافة ويراد بالمشي الى بيت الله نفس الحج ماشيا ويراد بضرب
الحطيم الاهداء بالثوب الى بيت الله والتصدق به فتركت حقائقها
ويلزم ما تعارف هكذا ذكره المشائخ وهو يخالف ما ذكر في هذا

هذا الكتاب يلزمه الحج بافعال معلومة لوجود العرف قال والثانى
قد يترك الحقيقة بدلالة اللفظ فى نفسه بان كان اللفظ منبئا
عن كمال مسماه وكان فى بعض افراده قصور فلا يتناول اللفظ
ذلك البعض وهذا اية عمل بالحقيقة القاصرة مثاله اذا قال كل
مملوك لى فهو حر عتق مدبره وامهات اولاده ولم يعتق مكاتبوه ولا
من اعتق بعضه الا ان ينوى دخولهم فى اللفظ لان الحقيقة المتروكة
كالمجاز فلا تصير مرادة باللفظ الا بالنية والمكاتب عبدا وامة
كاتبه مولاه على مال شرط عليه وقبل العبد ذلك المال وانما لم
يتناولهم لفظ المملوك لانه مطلق فيتناول المملوك من كل وجه
والمكاتب ليس بمملوك من كل وجه لانه مملوك رقبة لا يدا بل
هو كالحر ولهذا اى لاجل ان المكاتب مملوك من وجه دون وجه
لم يجز تصرف المولى فيه ولا تحل له وطى المكاتبة لقصور الملك
فيها ولو تزوج المكاتب بنت مولاه ثم مات المولى وورثته
البنت لم يفسد النكاح ولو كان اى المكاتب مملوكا من كل وجه
لملكته البنت ويفسد النكاح لان احد الزوجين اذا ملك الاخر
فسد النكاح واذا لم يكن مملوكا من كل وجه لا يدخل تحت
لفظ المملوك المطلق لان الثابت من وجه دون وجه

له على الملاقاة فى حق الاوصاف فيتناول الصغير والكبير والمؤمن والكافر ١٢ ن

لا يكون ثابتا على الاطلاق وكذا معتق البعض فانه عتق بعضه

وفسد الملك فى الباقى قال ابو حنيفة رح هو كالمكاتب وقالا

هو كالحر المديون حتى لم يجز تصرف المولى فيه فكان هذا احق

بمكاسبه من المولى وهذا بخلاف المدبر وام الولد بحيث يدخل

كل واحد منهما فى عموم قوله كل مملوك لى فهو حر لان الملك فيهما

كامل ولهذا يملكهما المولى يدا ورقبة ويملك استغلالهما و

اكسابهما ويملك المولى وطى المدبرة وام الولد وانما النقصان

فى الرق من حيث انه يزول بالموت لا محالة وكان كل واحد منهما

مملوكا من كل وجه فيدخلان تحت قوله كل مملوك لى فهو حر

وللقائل ان يقول الامر بالعكس وهو ان الملك كامل فى المكاتب ناقص

فى المدبر وام الولد بيانه ان العبد اذا كوتب لا يخرج عن ملك المولى

صرح به الفقهاء لقوله عليه السلام المكاتب عبد ما بقى عليه درهم

ولهذا اذا عجز يكون مملوكا كما كان ولو نقص الملك بالكتابة

لما عاد بالعجز كما في ام الولد والمدبر وانما يخرج من يد المولى تحقيقا
لمعنى الكتابة وتحصيلا للمقصود وهو اداء البدل ولهذا يملك
التصرفات ولا يملك المولى اكسابه ولهذا لا يملك وطي المكاتبة
لان منافع البضع مما يتقوم بالمال فلا يملك المولى اياه اي
وطي المكاتبة كاكسابها فيثبت ان خروجه عن يد المولى لتحصيل
المقصود وهو الكتابة بفك الحجر كالاذن في التجارة لا للخلل
في الملك واما المدبر وام الولد فيتطرق الخلل في ملكهما ولهذا
لا يقبلان عودهما الى الملك كما كان وذلك لان الجزئية الحاصلة
بينهما وبين المولى بواسطة الولد اوجبت عتقها اي ام الولد
الا ان الجزئية بين المولى وبين ام الولد بعد الانفصال كانت ثابتة
من وجه دون وجه فيبطل بيعها وتمليكها اي ام الولد ولا يزول
ملك الانتفاع بها من الاستخدام والوطي وكذلك في المدبر سبب
العتق جعل سببا في الحال ولهذا لا يجوز بيعه وتمليكه فاوجب خللا
في الملك الاترى الى قوله عليه السلام اعتقها ولدها وقوله عليه السلام
المدبر لا يباع ولا يوهب ولا يورث وهو حر من الثلث قال
وعلى هذا اي على ان الفرق المذكور بين المكاتب والمدبر وام الولد
من ان النقصان فيهما في الرق دون المكاتب قلنا لو اعتق

الحانث المكاتب من كفارة يمين وظهار جاز ولا يجوز فيهما اعتاق
المدبر وام الولد لان الواجب في الكفارة هو التحرير بقوله تعالى
فتحرير رقبة وهو اثبات الحرية بازالة الرق فاذا كان الرق
في المكاتب كاملا كان تحريره تحريرا من جميع الوجوه وفي
المدبر وام الولد لما كان الرق ناقصا لا يكون التحرير تحريرا
من جميع الوجوه فلا يتناوله التحرير المذكور في النص لانه
مطلق والثابت فيهما من وجه دون وجه لا يكون مطلقا وللقائل
ان يقول لا نسلم ان الاعتاق اثبات العتق بازالة الرق بل هو
اثبات العتق بازالة الملك وذلك لان الملك حقه اي حق
المولى والرق حق الشرع لانه جزاء جناية الكفر وحكم التصرف
ما يدخل تحت ولاية المتصرف وهو ازالة حقه لا حق غيره
والثالث قد يترك الحقيقة بدلالة سياق الكلام اي
سوق الكلام يعني تترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت به

١٧٩

سابقة علیہ او متاخرة عنہ وان کان السیاق کثیر الاستعمال
فی المتاخرة لکن المراد ههنا الاطلاق قال محمد فی السیر الکبیر اذا
قال المسلم للحربی الحصور انزل فنزل الحربی کان امنا لان قوله
انزل حقیقة یفید النزول مع الامان ولو قال المسلم للحربی الحصور
انزل ان کنت رجلا فنزل لا یکون امنا ولو قال الحربی الامان
الامان فقال المسلم الامان الامان کان امنا ولو قال الامان
ستعلم ما تلقی ولا تعجل حتی تری لا یکون امنا ولو قال اشتر لی
جاریة علی ان تخدمنی فاشتری العمیاء او الشلاء لا یجوز ولو قال
اشتر لی جاریة حتی اطأها فاشتری اخته من الرضاع لا یکون عن
الموکل لان قوله ان کنت رجلا تهدید وتوبیخ وهو ینافی الامان
فترکت حقیقة قوله انزل بهذا السیاق وذکر المسئلة الاولی
البیان ان حقیقة قوله انزل امان لا للتمثیل وعلی هذا ما لحقها
من مسئلة الامان قوله ولو قال الامان ستعلم حقیقة
متروکة بدلالة سیاق الکلام لان المعنی ستعلم ما یصیبک من
محاربی ولا تعجل فی الامر الذی انت فیه بل اصبر فیه حتی تری
الامان من محاربی وقوله اشتر لی جاریة حقیقة الطلاق والجاریة
بقوله لتخدمنی و اطأها ترک الاطلاق وترک الاطلاق ترک
قیدت

الحقيقة فصار المراد الجارية الصحيحة القادرة على الخدمة والجارية
الجائزة الوطى وقال وعلى هذا الاصل اى على ان الحقيقة يترك
بدلالة السياق قلنا فى قوله عليه السلام اذا وقع الذباب فى طعام احدكم
فامقلوه ثم انقلوه فان فى احد جناحيه داء وفى الاخرى دواء
وانه يقدم الداء على الدواء دل سياق الكلام على ان المقل لدفع
الاذى لا لامر تعبدى حقا للشرع فلا يكون للايجاب فان حقيقة
قوله فامقلوه فى وجوب المقل قضية للامر لكن تركت حقيقته
بسياق الكلام وهو قوله فان فى احد جناحيه داء وفى الاخرى دواء
لانه دل على ان المقل لدفع الاذى عنا لا لامر تعبدى حقا للشرع
فلا يكون للايجاب لانه لنا لا علينا لا المقصود من الامر انما هو
الابتلاء والامتحان وذلك لا يحصل فى طلب ما فيه منفعة العباد
وفيه اشكال لان كونه نفعا لا ينافى الايجاب والالزام به لانه
جاز ان يكلف الله تعالى عبده بما فيه نفع العبد اصلاحا لبدنه
الا يرى الى قوله تعالى ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ ولهذا
قلنا ان الاكل فوق الشبع حرام وامثاله كثيرة وعلى هذا قلنا
ان قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ الاية عقيب قوله تعالى
﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ﴾ فانه وان كان حقيقة الآية وجوب

الصرف الى جميع الاصناف والى الثلثة من كل صنف كما ذهب
اليه الشافعي رح لاضافة الصدقة اليهم بلام الاستحقاق وهم
مذكورون بواو الجمع فكانت الصدقة لجميعهم لكنه تركت حقيقته
بدلالة سياق الكلام وهو قوله تعالى وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ
فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطَوْا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ
فانه يدل على ان ذكر الاصناف لقطع طمعهم عن الصدقات
ببيان المصارف لها فلم يكن الصرف الى جميعهم مقصودا بذكرها
فلما لم يكن ذلك مقصودا به لم يكن الصرف واجبا الى جميعهم فجاز
ان يقتصر على صنف واحد ولا يتوقف الخروج عن العهدة
على الاداء الى الكل ولقائل ان يقول ذكر يلمزك لا ينافي ان يكون
الصدقات لجميع المصارف فلا يدل على ترك حقيقة الكلام وان كونه
لقطع طمعهم مقصودا لا ينافي كون غيره مقصودا كيف
وان الدلالة على كون الكل مقصودا خفية حاصلة بالمفهوم وعلى
كون الاصناف مقصودا ظاهرة حاصلة بعبارة الكلام ولو

قد يترك الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم كما في قوله تعالى وَمَنْ شَاءَ
فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ وذلك لان الله تعالى حكيم والكفر
قبيح والحكيم لا يأمر بالقبيح فيترك دلالة اللفظ على الامر

بحكمة الامر وعلى هذا قلنا اذا وكل بشراء اللحم فان كان المؤكل
مسافر انزل على الطريق فهو على المطبوخ والمشوي وان كان صاحب
منزل فهو على النيّ فان حقيقة الامر للطلب لكن تركت بدلالة حكمة
الامر لان الحكيم لا يامر بالقبيح وهو الكفر وكذلك في التوكيل بشراء
اللحم فان الحقيقة شراء مطلق اللحم في الصورتين لكن تركت طلاقته
فيهما بدلالة حال المؤكل وهو انه اذا انزل على الطريق فحاله يدل
على انه يطلب اللحم ليتغذى فيسير وذلك في المهيا للاكل
وهو المطبوخ او المشوي واذا انزل في المنزل فحاله يدل على انه
يطلب اللحم ليطبخ ويتخذه طعاما وذلك في النيّ ومن هذا
النوع يمين الفور وانما سميت هذا اليمين بالفور لان الفور لغة
هو مصدر فارت القدر اذا غلت ثم استعيرت للسرعة
ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها يقال جاء فلان من فوره
اي من ساعته وهذا اليمين يقع على الحال والساعة فسميت
بها مثاله اذا قال تعال تغد معي فقال المدعو والله لا اتغدى
ينصرف ذلك الى الغداء المدعو اليه حتى لو تغدى بعد ذلك في
منزله معه او مع غيره في ذلك اليوم لا يحنث وكذا اذا قامت المراة
تريد الخروج فقال لها الزوج ان خرجت فانت كذا كان الحكم مقصورا

معدن

سوال

على الحال حتى لو خرجت بعد ذلك لا يحنث فان حقيقة الكلام
عموم التغدى والاطلاق وهو ان يحنث بكل تغد سواء كان
مع الداعى او مع غيره او منفردا وسواء تغدى فى ذلك اليوم
او غيره لكن ترك حقيقته بدلالة من قبل المتكلم وهو ان غرضه
رد سؤاله ومنعه عما دعاه اليه لغضب اثاره فيه دعاء
الداعى فبنى الجواب على الغداء المدعو اليه فينصرف الى التغدى
معه اى مع الداعى فى ذلك اليوم وكذلك الخروج فان الباعث
على منع الخروج غضب اثاره فيه ما ارادت من الخروج بين
يديه فيقيد قوله ان خرجت بذلك الخروج فان قلت ينقض هذا
بما اذا قال المدعو والله لا اتغدى اليوم فانه تقع على كل تغد
حصل فى ذلك اليوم قلت لا دلالة هنا من قبل المتكلم على ترك
الحقيقة لانه لو كان مراده الامتناع عن الغداء المدعو اليه
لاقتصر على قدر الجواب فلما زاد على الجواب هو اليوم دل على انه ما
اراد به الجواب فقط بل علم انه ابتدأ فى الكلام قال والخامس قد يترك
الحقيقة بدلالة محل الكلام بان كان المحل لا يقبل حقيقة اللفظ و
مثاله انعقاد نكاح الحرة بلفظ البيع والهبة والتمليك والصدقة
وقوله لعبده وهو معروف النسب من غيره هذا ابنى وكذا

اذا قال لعبده وهو اكبر سنا من المولى هذا ابني كان مجازا عن العتق
عند ابي حنيفة رح خلافا لهما بناء على ما ذكرنا ان المجاز خلف عن
الحقيقة في حق اللفظ عنده وفي حق الحكم عندهما ولهذا اذا قالت
الحرة بعت نفسي منك صح مجازا عن النكاح لان حقيقة الكلام
هو تمليك الرقبة والحرة لا يحتملها فيترك الى المجاز وهو النكاح وكذا
قوله لعبده المعروف النسب عن غيره او لاكبر منه اي من المولى هذا
ابني لان العبد الثابت النسب من زيد لا يحتمل ان يكون من عمرو وكذا
الاكبر سنا لا يحتمل ان يكون ابنا للاصغر سنا منه فتركت حقيقته
على ما مر في فصل الحقيقة والمجاز ثم في متعلقات النصوص نعني
بها اشارة النص ودلالته واقتضاءه فاما عبارة النص فيما سيق
الكلام لاجله واريد به قصدا وفي بعض النسخ روى عبارة النص
ايضا وهو الظاهر على ما غيره من النسخ كاصول الشيخ فخر الاسلام
وغيره واما وجه تركها فلان المراد من المتعلقات لواحق النصوص

التي هي وراء موجباتها التي قصدت بالفظ اذ متعلق الشيئ كثيرا مايستعمل فى عوارضه ولواحقه وهذه الدلالات من العبارت عوارض الشئ ولوازمه لامن ذاتياته وقد ذكر العبارة فى موضع النص فى بعض النسخ منه عبارت صاحب الميزان **فصل** فيما يرجع الى العبارت من حيث الاشارة والدلالة والاضمار والاقتضاء والى هذا المعنى اشار المصنف بقوله **نعنى بهذا** اشارة النص فافهمه واما اشارة النص فهو ماثبت بنظم النص هذا احتراز عن دلالة النص فانها ثابت بمعنى النص من غير زيادة هذا احتراز عن اقتضائه فانه ثابت بزيادة التقدير فى اللفظ وهو غير ظاهر من كل وجه بل يعرف بنوع تامل وهذا احتراز عن الظاهر ولا سيق الكلام لاجله هذا احتراز عن العبارت وهي النص الذي ذكر فى المتقابلات قال صاحب الميزان اما اشارة النص ما عرف بنفس الكلام بنوع تامل من غير ان يزاد عليه شيئ او

* بعد الاشاره غير محتاج اليه لانعدام كونها من اقسام تقسيم الواحد فان الظاهر والنص من اقسام وجوه البيان والاشارة من اقسام بيان الاستدلال وانما الاحتراز المحتاج اليه من اقسام تقسيم الذى يكون المحدود قسما منه بما علم ان الاحتراز منها وان كان غير ضرورى الا ان المص اتبع صاحب الميزان الذى هو العمدة فى هذا الفن فان المخالفة عن العمدة فى قوة الخطاء وفى عبارته احتراز عنهما كما لا يخفى۔

ينقص عنه لكنه لما لم يكن الكلام سيق له ولا هو المراد بالانزال حتى يسمى نصا ولا يعرف ايضا بنفس الكلام في اول ما قرع سمعه من غير تامل حتى يسمى ظاهرا بل عرف بنفس اللفظ بواسطة التامل من غير زيادة ولا نقصان يسمى اشارة نظيره من الحسيات من نظر الى شئ فراه باقباله عليه قصدا وراى مع ذلك غيره بيمينه ويسره باطراف عينيه من غير قصد فما يقابله من المقصود بالنظر فهو عبارة النص وما يقع عليه اطراف بصره فرؤيته بطريق الاشارة

مثاله في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم فانه سيق لبيان استحقاق سهم من الغنيمة فصار نصا في ذلك وقد ثبت فقرهم بنظم النص فكان اشارة الى ان استيلاء الكفار على مال المسلم سبب لثبوت الملك للكافر اذ لو كانت الاموال باقية على املاكهم لا يثبت فقرهم لانها نزلت على سبيل التفسير لما سبق من اول الاية وهو قوله تعالى مَا اَفَاءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسَاكِيْنِ الى قوله تعالى للفقراء المهاجرين الاية فجعل هذا بدلا متضمنا للبيان من قوله ولذي القربى

من اليتامى والمساكين

وما عطف عليه بتكرير العامل وهو اللام وقيل هو معطوف على الاول بغير واو كما يقال هذا المال لزيد لبكر لعمر وكذا في التفسير فعلى هذا لا يكون تفسيرا للاصناف السابقة بل يكون اى للفقراء بيانا لمصرف اخر وعلى التفسيرين يكون السوق لبيان الغنيمة لهؤلاء قوله وقد ثبت فقرهم اى فقر المهاجرين بقوله تعالى للفقراء بطريق الاشارة فصار النص اشارة الى زوال املاكهم عما خلفوا اى تركوا بمكة اذا هاجروا منها الى الرسول عليه السلام وقد كانت لهم اموال بها بدليل قوله تعالى أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ وذلك لان الفقر حقيقة يكون بزوال الملك عن المالك لا ببعد اليد عن المال مع قيام الملك الا ترى ان ابن السبيل غنى حقيقة وان بعدت يده عن المال ولهذا وجبت الزكوة عليهم فان قلت قد ثبت انه اشارة الى زوال املاكهم واما ان استيلاء الكافرين على مال المسلم سبب لثبوت ملكهم كما ذكر في المتن فليس بمنطوق به فكيف يكون

ولذا لا تجب الزكوة عليه حلبي قوله فان قيل لو كان استيلاء الكفار على مال المسلمين سببا لثبوت الملك لهم لكان لهم سبيل عليهم وقد نفى الله تعالى بقوله لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فكان اشارة قوله للفقراء متروكة بعبارة هذا النص اجيب معنى الاية نفى السبيل عن نفس المسلمين حتى لا يملكوهم بالاستيلاء لا عن اموالهم بالاسترقاق وغيره من الشهادة على المسلم وولاية النكاح على ولد مسلم ١٢ معدن وتلويح قوله اى اشارة النص الى زوال املاكهم عما خلفوا آه ١٢ اللهم اغفر لكاتبه ١٢ امين

النص اشارة اليه قلت لما ثبت زوال املاكهم باشارته ومن
لوازم ثبوت الملك للكافرين الذين استولوا عليها لانه لاوهاء
في الاسلام كان مما يثبت من لوازم الاشارة ملحقا بها لان الشيء
اذا ثبت ثبت مع لوازمه ولوابعه ويخرج منه الحكم في مسئلة الاستيلاء
وثبوت الملك للتاجر بالشراء منهم اي من الكفار وتصرفاته من البيع
والهبة والاعتاق وحكم ثبوت الاستغناء وثبوت الملك
للغازي وعجز المالك عن انتزاعه من يده وتفريعاته كثيرة
اي ويخرج من الثابت باشارة هذا النص وانما تعرض لثبوت هذه
الاحكام تائيدا لقسم الاشارة بانها كالنص في ايجاب الحكم
مع ان فيه غموضا وخفاء وهذا تفريع على الثابت بها من احكام
الشرع مما ثبت بعين النص منها الحكم في مسئلة الاستيلاء
يعني ان الكافر اذا استولى على مال المسلم فاحرزه بدار الحرب يصير
ملكا له عندنا خلافا للشافعي رح فان قيل الحكم في مسئلة
الاستيلاء قد سبق ثبوته بالاشارة فما معنى التفريع عليه ثانيا
قلنا الثابت بالاشارة كونه سببا لهذا الحكم اي الملك وثبوت
الحكم المراد به جنس الحكم من التمليك واباحة التصرفات
للكافر فيه باشتراط الاحراز فيه وامثالها فظهر ان هذا

الجملة غير ثابت بالاشارة او بجعل ثبوت الملك للتاجر منهم
اى من الكافرين الخ تفسير للحكم فى مسئلة الاستيلاء بطريق
العطف ومنها اى من احكام الشرع ثبوت الملك للتاجر منهم
اى من الكفار يريد به التاجر اذا اشترى من الكفار بعد استيلائهم
على اموالنا ثبت الملك وتصرفاته من البيع والهبة والاعتاق
ومنها اى من احكام الشرع حكم ثبوت ملك الاستغنام يعنى
اذا استولينا اى غلبنا على تلك الاموال بعد احرازهم هذه
الاموال تصير غنيمة لنا كسائر اموالهم ويثبت للغازى فى
تلك الاموال اذا اخذها غنيمة ويعجز المالك القديم عن انتزاع
هذا المال من يد الغازى بعد القسمة وقبل القسمة لان ياخذه
مجانا وسائر تصرفاته مثل عدم الضمان والبيع والاعتاق و
غير ذلك قال وكذلك قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث
الى نسائكم فالئن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا و
اشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم
اتموا الصيام الى الليل لو وجد الوطى فى اخر الليل فالامساك فى اول
الصبح يتحقق مع بقاء الجنابة لان من ضرورة حل المباشرة الى الصبح
ان يكون الجزء الاول من النهار مع وجود الجنابة والامساك فى

ذلك الجزء صوما شرعا أمر العبد باتمامه والخيط الابيض هو اول ما
يبدو من الفجر المعترض في الافق كالخيط الممدود والخيط الاسود ما
يمتد معه من غسق الليل شبههما بالخيطين ابيض واسود فانه
نص في اباحة المباشرة والاكل والشرب الى انفجار الصبح وهو اول
جزء وقت الصوم ومن ضرورته تحقق الصوم في اوله مع الجنابة
لانه لا واسطة اصلا بين آخر جزء من وقت الاباحة وبين اول
جزء وقت الصوم يتمكن فيها من الاغتسال فكان هذا يعني قوله
فالئن باشروهن الى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل اشارة قاطعة
وان كانت غامضة الى ان الجنابة لا ينافي الصوم ولزم من ذلك
ان المضمضة والاستنشاق لاينافيان بقاء الصوم لان الجنابة
لما تحقق مع الصوم ولابد من رفعها اي رفع الجنابة للصلوة و
غيرها وهي لا ترتفع بدون المضمضة والاستنشاق الذين
من اركان الغسل علم انهما لا ينافيان الصوم ويتفرع منه اي من
جواز المضمضة والاستنشاق مع الصوم ان من ذاق شيئا بفمه
لا يفسد به الصوم فانه لو كان الماء مالحا يجد طعمه عند المضمضة
لا يفسد به صومه وعلم منه اومن قوله ثم اتموا الصيام الى الليل
ان الاحتلام والاحتجام والادهان لا يفسده لان الكف عما سوى اقتضاء الشهوات

اللازم بواسطة الانهاء عن الاشياء الثلثة المذكورة في اول
الصبح صوما علم ان ركن الصوم يتم بالانهاء عن الاشياء الثلثة لان
الصوم لو توقف وجوده شرعا على غير هذه الاشياء لما كان هذا
الانهاء بنفسه صوما وعلى هذا اي على موجب هذا النص يعني قوله تعالى
كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر
ثم اتموا الصيام الى الليل يخرج الحكم في مسئلة التبييت وهي ان صوم
رمضان لا يشترط فيه التبييت اي النية من الليل لا فعند الشافعي
يشترط وعندنا لا يشترط بل يتادى بنية قبل الزوال وهذا لان النية
هي القصد فان قصد الاتيان بالمامور به انما يلزم عند توجه الامر
الامر انما يتوجه بعد الجزء الاول من الصبح لقوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل فقصد الاتيان بالمامور به لا يتوجه الا بعد الجزء الاول
فعلم انه لا يجب النية من الليل والفاء في قوله فان قصد الاتيان
لبيان وجه التخريج ولقائل ان يقول قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى
الليل امر باتمام الصوم بعد الشروع ولا خلاف في ان الامر بالاتمام
انما يتوجه بعد الجزء الاول وقصد الاتيان انما يلزم عند الامر
بالشروع لا عند الامر بالاتمام فلا يلزم منه تاخير النية

من الليل واما دلالة النص فهي ما علم اي معنى علم انه علة للحكم
المنصوص عليه اي الحكم الذي ورد به النص لغة اي يعرف
علته من هو عارف بلغة العرب ونحوها لا اجتهادا ولا استنباطا
اي لا يحتاج في معرفة علته الى التامل والاستنباط وهذا احتراز
عن علة القياس فانه معنى يعرف بالاستنباط حتى لا يعرفه غير الفقيه
بخلاف الدلالة فانه يعرفها الفقيه وغيره ومثاله في قوله تعالى ولا تقل
لهما اف اي للابوين وهي كلمة تضجر لها فالعالم باوضاع اللغة
يفهم باول السماع ان تحريم التافيف لدفع الاذى عنهما
وحكم هذا النوع اي دلالة النص عموم الحكم المنصوص عليه لعموم
علته ولهذا المعنى اي لاجل ان حكم النص وهو التحريم مثلا في
نص التافيف يعم بعموم علته يعني في كل شيء يوجد العلة وهي
الاذى مثلا يوجد الحكم وهو التحريم قلنا بحرمة ضرب الابوين وشتمهما
واستخدامهما اذا كانا اجيرين للابن وحبسهما بسبب الدين
للابن عليهما وقتلهما قصاصا بان قتل الابوان الابن لوجود
الاذى في جميع الصور واما في القتل فلتاذيهما من جهة الابن ثم
دلالة النص بمنزلة النص اي في ايجاب الحكم قطعا ويقينا حتى صح

اثبات العقوبات بدلالة النص ولو لم تكن قطعية لما صح اثبات
العقوبات لان الحدود والعقوبات تندرء بالشبهات وبيانه انه قال
اصحابنا وجبت الكفارة بالافطار بالوقاع بالنص وهو قوله عليه السلام
للاعرابي جاء الى النبي عم قال هلكت واهلكت اي اهلكت امرأتي
يعني واقعت امرأتي في نهار رمضان فقال له النبي عليه السلام اعتق
رقبة الحديث والعلة في ايجابها افساد صوم رمضان وهي موجودة
بالاكل والشرب عمدا اي في رمضان فيجب الكفارة بهما بدلالة النص
وفي الكفارة معنى العقوبة لانها وجبت جزاء على الجناية زجرا عليه
اي على الجاني فلما اوجبت اصحابنا الكفارة بدلالة النص في الاكل
والشرب عمدا في رمضان دل على انها قطعية عندهم وهذا رد
على من زعم من اصحابنا انها لا يكون بمنزلة النص في القطع قوله
وعلى اعتبار هذا المعنى اي على اعتبار ان دلالة النص قطعية

قيل يدار الحكم اے حکم النص على تلك العلة اى علة معنى الحكم وجوداً وعدماً يعنى يوجد حکم النص عند وجوده وينعدم عند عدمه وان كان صورة النص يخالفه لكون المعنى قطعيا ولذا قال القاضي الامام ابو زيد لو ان قوما يعدون التافيف كرامة لا يحرم عليهم تافيف الابوين لانتفاء معنى الاذى مع ان ظاهر النص يحرم التافيف على العموم والاطلاق وكذلك قلنا فى قوله تعالى يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ان المعنى فى كون البيع منهيا الاخلال بالسعى الى الجمعة وهذا المعنى يفهم لغة يعرف بمجرد السماع كل من يعرف كلام العرب ولو فرضنا بيعا لا يمنع العاقدين عن السعى الى الجمعة بان كان المتبايعان فى السفينة تجرے الى الجامع لا يكره البيع اے لا يحرم لانتفاء علة الحرمة وهى الاخلال بالسعى الى الجمعة قوله وعلى هذا اى على ان الحكم يدور مع المعنى وجوداً وعدماً قلنا اذا حلف لا يضرب امرأة فمد شعرها او عضها او خنقها حنث اذا كان يوجد الايلام ولو وجد صورة الضرب او مد شعرها عند الملاعبة دون الايلام لا يحنث لان المعنى المؤثر فى ترك ضربها ترك ايلامها فلا يحنث بضرب لا يؤلمها وباعتبار هذا المعنى يقال اذا حلف لا ياكل لحما فاكل السمك والجراد لا يحنث عندنا

194

ولو اكل لحم الخنزير او الانسان يحنث لان باول السماء يعلمون ان
الحامل على هذا اليمين انما هو الاحتراز عما ينشأ عن الدم فيكون
احترازا عن الدمويات فيدار الحكم على ذلك ولا دم في لحم السمك و
الجراد واما الرطوبة التي في لحم السمك فليست بدم لعدم خاصية
الدم فيها وهو انه اذا شمس اسود ودم السمك اذا شمس ابيض واما
في القران هو قوله تعالى لحما طريا الاية وان سمي لحما فلا ينافي ما اعتبرناه
من العرف قوله واما المقتضى فهو زيادة على النص اي المنطوق لا يتحقق
معنى النص الا به كان النص اقتضاه ليصح في نفسه معناه كقوله تعالى
فتحرير رقبة قدر فيه مملوكة فهذا زيادة على المنصوص لان تحرير
الرقبة لا يتحقق الا بعد الملك وقوله كان النص اقتضاه بيان وجه
التسمية فاقتضائه طلبه مثاله في الشرعيات قوله انت طالق فان

١٩٥

هذا نعت المرأة الا ان النعت يقتضي المصدر فكان المصدر موجودا
بطريق الاقتضاء قوله الا ان النعت يقتضي المصدر لان اسماء
الصفات كاسماء الفاعل والمفعول والصفة المشبهة لها دلالة على
المصدر كالفعل فصار كانه قال انت طالق طلاقا اعلم ان عامة الاصوليين
من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي لم يفرقوا بين انواع
المقدر والشيخ فخر الاسلام وعامة المتاخرين سوى القاضي
ابو زيد فرقوا فقالوا ما هو ثابت لتصحيح الكلام لغة فهو المحذوف
وما هو ثابت لتصحيح الكلام شرعا فهو المقتضي فجعلوا انت طالق
وطلقتك من قبيل المقتضي وطلقي من قبيل المحذوف فعلى مذهبهم
يصعب الفرق بين انت طالق وبين طلقي والمصنف اطلق في تعريفه
ولم يفرق بينهما ولهذا عرفه بما عرف به القاضي الامام فعلى مذهبه
لا يحتاج الى الفرق بينهما قوله واذا قال هذا مثال مشهور في
الشرع ايضا وهو قول الرجل لغيره اعتق عبدك عني بالف درهم

فقال الاخر اعتقت يقع العتق عن الآمر ويجب عليه الالف ولو كان
الآمر نوى به عتق الكفارة يقع عما نوى لحصول العتق حقيقة بعد البيع
الذي ثبت بينهما اقتضاء وذلك لان قوله اعتقه عني بالف درهم يقتضي
معنى قوله بعه عني بالف وهذا لان الامر يقتضي ثبوت الملك للامر لان
الاعتاق لا يصح بدون الملك لقوله عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه
ابن آدم والملك يقتضي سببا فيثبت البيع سابقا على الاعتاق فصار
كانه قال بع عبدك عني بالف ثم كن وكيلي بالعتق فاعتقه عني فاذا
فعل المامور كان العتق واقعا عن الامر ويثبت البيع بطريق الاقتضاء
ولما ثبت البيع اقتضاء ثبت القبول كذلك لانه ركن في باب البيع والشيء
لا يوجد الا بركنه ولهذا قال ابو يوسف اذا قال اعتق عبدك عني
بغير شيء فقال المخاطب اعتقت يقع العتق عن الامر ويكون هذا
مقتضيا للهبة والتوكيل ولا يحتاج فيه الى القبض لانه بمنزلة القبول
في باب البيع ولكنا نقول القبول ركن في باب البيع فاذا اثبتنا البيع
اقتضاء اثبتنا القبول ضرورة بخلاف القبض في باب الهبة فانه
ليس بركن في الهبة ليكون الحكم بالهبة بطريق الاقتضاء حكما
بالقبض وحكم المقتضي انه ثبت بطريق الضرورة فيقدر بقدر

والضرورة قيل هذه الضرورة ترجع الى المستدل لا الى المتكلم فلا ينافي كون المقتضي في كلامه سبحانه وتعالى ١٢ ن

١٩٧

الضرورة اى لاجل ان ما يصحح الامر بالعتق من اسباب الملك يثبت
اقتضاءً قال ابو يوسف رح في المسئلة المذكورة اذا قال اعتق عبدك
عني بغير العوض يثبت الهبة اقتضاء لانها تمليك بغير عوض
والهبة وان كانت لا يثبت بها الملك الا بالقبض لكنها ههنا لا يحتاج
فيه الى القبض حقيقة لانه لما يثبت الهبة اقتضاء والهبة لا تتم
الا بالقبض يثبت القبض اقتضاء بمنزلة القبول في باب البيع قوله
لكنا نقول جواب ابي حنيفة رح ومحمد رح عن قول ابي يوسف وذلك لان
القبول انما يثبت في ضمن ثبوت البيع لانه ركن والشيء لا يتصور ثبوته
بدون الركن بخلاف القبض في باب الهبة فانه ليس بركن في الهبة بل هو شرط
وشرط الشيء خارج عن ذاته ليس بداخل في وجوده كدخول القبول في
البيع فلا يثبت القبض في ضمن ثبوت الهبة وفيه نظر لان الشيء كما لا يتم
وجوده بدون الركن كذلك يتوقف وجوده على الشرط قوله وهذا

قلنا اذا قال انت طالق ونوى به الثلث لا يصح لان الطلاق يقدر
مذكورا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والضرورة ترتفع

بالواحد اذ به صارت موصوفة بالطلاق فيقدر مذكورا في حق الواحد

وعلى هذا يخرج الحكم في قوله ان اكلت ونوى به طعاما دون طعام
بان قال اردت الخبز دون البطيخ لا يصح لان الاكل يقتضي طعاما الخ

ما كولا فكان ذلك ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة
والضرورة ترتفع بالفرد المطلق اى لان المقتضى يثبت بطريق
الضرورة قلنا الى اخره ويشكل عليه مثل طلقي فانه يصح به نية الثلث
مع ان الطلاق فيه ثابت اقتضاء كما في انت طالق وطلقتك اذ اسم
الفاعل والماضي والامر سواء في دلالتها على المصدر لغة خصوصا عند
المص ومن لم يفصل بين المقتضى والمحذوف ويمكن التفصي عن هذا الاشكال
بان قوله طلقي مباين عنهما لانه مختصر من طلب الفعل بالمصدر اى افعلي
فعل الطلاق وكذلك سائر الفاظ الامر مختصر من الكلام والمطول
سواه فكان المصدر في الامر كالملفوظ فيصح تعميمه اذ المصدر جنس
فيقع على الادنى ويحتمل الكل لانه يعمه وفيه نظر لان كلا من تصاريف
الفعل من اسم الفاعل والماضي مختصر من الاخبار بالفعل بالمصدر فقوله
طلقت مختصر من فعلت فعل التطليق فلا مرجح ثم اعلم ان من فرق
بين المقتضى والمحذوف يكون الاول شرعيا والثاني لغويا يرد عليه
ان كلا من اسم الفاعل والماضي والامر سواء في دلالتها على المصدر
فكيف قالوا ان قوله طالق وطلقتك يدل على الطلاق شرعا وان
قوله طلقي على الطلاق لغة حتى صح نية الثلث في هذا دون الاولين

ولا تخصيص في الفرد المطلق لان التخصيص يعتمد العموم ولا عموم للمقتضى فان قيل هب انه ليس بعام فلا يصح التخصيص لكنه مطلق فجاز ان يقيد بطعام دون طعام قلت تعيين بعض انواع الطعام او بعض افراده تخصيص ليس من التقييد في شيء الا يرى انه اذا اريد بالرجال قوم باعيانهم من قريش او تميم كان تخصيصا لا تقييدا وانما كان تقييدا اذا اريد الرجل بصفة العلم مثلا فان قيل فليرد الطعام الموصوف بصفة كذا قلنا هذا اثبات وصف زائد على المطلق وهو زيادة على قدر الحاجة فلا يثبت بطريق الاقتضاء كصفة التعميم وفيه ايضا كلام قوله ولو قال لها بعد الدخول بها اعتدي ونوى به الطلاق وقع الطلاق اقتضاء لان الاعتداد اي الاقراء يقتضي وجود الطلاق سابقا فيقدر الطلاق موجودا ضرورة ولهذا كان الواقع به رجعيا لان وصف البينونة زائد على قدر الضرورة فلا يثبت بطريق الاقتضاء ولا يقع الا واحدا لما ذكرنا ويشكل بقوله انت بائن فانه لو نوى البينونة الغليظة وهي التي بالثلث تصح مع ان الغلظة وصف زائد على قدر الضرورة **فصل** في الامر قوله فالامر لغة

غاية التحقيق

قول القائل لغيره افعل والمراد بافعل صيغة طلب الفعل وصيغة
طلب الفعل مشهورة معروفة وفي الشرع تصرف الزام الفعل على
الغير فان قيل يدخل فيه اوجبت عليك ان تفعل كذا او طلبت منك
فعل كذا لانه الزام الفعل مع انه ليس بامر قلت المراد به الزام الفعل بقوله
افعل لان المعنى اللغوي مراعى في معنى الشرعي مع وصف زائد عليه
شرعا وفيه اشكال لا يرد لان التعريف على هذا القيد خفية لانه
كثيرا ما يوجد الكلامان كل منهما مختص بوصف لا يشتركان فيه
وفي قوله الزام الفعل على الغير احتراز عن قول من ليس بمفترض الطاعة
بمثل افعل لانه لا يتحقق به الالزام والحد الصحيح هو اللفظ الدال على
طلب الفعل بطريق الاستعلاء. قوله وذكر بعض الائمة ان المراد بالامر
يختص هذه الصيغة واستحال ان يكون معناه ان حقيقة الامر يختص
هذه الصيغة فان الله تعالى متكلم في الازل عندنا وكلامه امر ونهي واخبار
واستخبار واستحال وجود هذه الصيغة في الازل واستحال ايضا ان يكون

معدن

معناه ان المراد بالامر للامر يختص بهذه الصيغة فان المراد للشارع
بالامر وجوب الفعل على العبد وهو معنى الابتلاء عندنا وقد ثبت الوجوب
بدون هذه الصيغة أليس انه وجب الايمان على من لم تبلغه الدعوة بدون
ورود السمع قال ابو حنيفة لو لم يبعث الله تعالى رسولا ولم ينزل القرآن
لوجب على العقلاء معرفته بعقولهم اي ان طلب الفعل لا يوجد ولا يتحقق
الا بهذه الصيغة وانما استحال هذا لان الله تعالى متكلم في الازل بكلام واحد
بلا حرف وصوت منا للسكوت والآفة غير متجز وهو به آمر وناه و

٢٠٢

واستحال وجود هذه الصيغة في الازل لكونها حادثة لتركبها من الحروف
والاصوات والازلي ينافي الحدوث قوله فيحمل ذلك اي قول بعض الائمة
على ان المراد بالامر اي الوجوب يختص بهذه الصيغة في حق العبد في الشرعيات حتى لا
يكون فعل الرسول عليه السلام بمنزلة قوله افعلوا ولا يلزمنا اعتقاد الوجوب والمتابعة
في افعاله عليه السلام انما يجب علينا المواظبة واتقاء دليل الاختصاص يعني الوجوب
في التكليفات التي وجبت بالشرع فقط غير التي وجبت بالعقل كالايمان بالله
وصفاته لا يظهر لنا الا بصيغة الامر وان كان الايجاب من الله تعالى في الازل
لا يتوقف على صيغة الامر ومعنى الاختصاص يظهر في ان فعل الرسول
لا يكون موجبا عندنا خلافا لبعض اصحاب الشافعي ومالك لما روى
ان النبي عم قال صلوا كما رايتموني اصلي وهذا تصريح بالمتابعة في فعله
ولنا انه خلع نعليه في الصلوة فخلع الناس فقال لهم منكرا عليهم ما لكم
خلعتم نعالكم فقالوا رايناك خلعت فقال لهم اتاني جبرئيل عليه السلام فا
واخبرني ان في نعليك اذى فلو كان المتابعة في فعله عليه السلام واجبا عليهم
لما انكر عليهم وقوله عم لولا اشق على امتي لامرتهم بالسواك نفى المشقة وهي
بالوجوب ولزوم الائتمار لحوق العقاب بترك الامر فلو كان الفعل
موجبا لما انتفى المشقة بانتفاء الامر وانه عليه السلام كان يستاك واما قوله عم
صلوا كما رايتموني اصلي فالمتابعة فيه بلفظ الامر لا بالفعل قوله والمتابعة في افعاله انما يجب

المواظبة وانتفاء دليل الاختصاص يجب علينا في فعل داوم عليه عم من غير تركه في وقت ولم يكن ذلك من خصائص النبي عليه السلام كنكاح التسعة وكوجوب التهجد والضحى فانه من خصائصه عم وان واظب عليهما ثم الاختصاص بالصيغة لا يبقى مع هذا الوجوب

فصل اختلف الناس في الامر المطلق فقالت الواقفية موجبه التوقف لاشتراك صيغة الامر في الندب والايجاب والتوبيخ والتعجيز وعامة العلماء على انه خاص لمعنى مخصوص فقال بعضهم انه للندب لانه موضوع لطلب الفعل وادنى ما يترجح جانب الوجود هو الندب والصحيح من القول انه للوجوب كما هو

المذكور في المتن اي المجرد عن القرينة الدالة على اللزوم وعدمه نحو قوله

وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ مثال للامر المطلق

من القرينة وكذلك الاية الثانية وهو قوله تعالى وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ

الشَّجَرَةَ فَتَكُوْنَا مِنَ الظّٰلِمِيْنَ فانها وان كانت صيغة نهي صورة لكنها

بمعنى اجتنبا اذ النهي عن الشيء امر بضده واما قوله تعالى لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ فلا

ينتهض قرينة على عدم اللزوم وكون هذا الامر للندب لان رجاء الرحمة

لا يختص بالنوافل بل يتعلق بالواجب وغيره فان قلت قوله فَتَكُوْنَا

مِنَ الظّٰلِمِيْنَ قرينة لزوم الامتثال لانه جواب النهي على مثال قوله تعالى

وَلَا تَطْغَوْا فِيْهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِيْ فكذلك معنى الاية المذكورة

ان تقربا فتكونا من الظلمين فيكون الانتهاء عنه واجبا لئلا يكون من

الظلمين قيل في جوابه انما لزم هذا السوال ان لو جعله المجيب جوابا للنهي

لعله جعله نهيا عليحدة معطوفا على قوله تعالى ولا تقربا فيكون

تقدير الكلام ولا تقربا هذه الشجرة فلا تكونا من الظلمين وللقائل ان

يقول على هذا الجواب ان الظاهر في مثل هذا الكلام ان يكون الثاني

جواباللنهي واجراء الكلام على خلاف السنة تعسف مع ان فيه
حذفا وتقديرا وهو خلاف الاصل ولئن سلم انه نهي على حدة لكنه
معطوف على الاول بحرف الفاء وهي للترتيب فكان الظلم مرتبا على
الاول ومسببا عنه وكفى ذلك دليلا على لزوم الائتمار لانه عند الاولى
لافضائه الى المعصية والظلم والصحيح من المذهب ان موجبه الوجوب الا
اذا قام الدليل على خلافه فينصرف صيغته الى غير الوجوب كما في
موضع الندب والاباحة والتوبيخ والتهديد فانها قرنت بقرينة
عدم اللزوم والوجوب الى معنى غيره لان ترك الامر معصية كما ان
الائتمار طاعة قال الحماسي اطعت لآمريك بصرم حبلي مريهم في
احبتهم بذاك فهم ان طاوعوك فطاوعيهم وان عصوك فاعصي
من عصاك والعصيان فيما يرجع الى حق الشرع سبب للعقاب
قال الله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا
فيها وتحقيقه ان لزوم الائتمار انما يكون بقدر ولاية الامر على المخاطب
ولهذا اذا وجهت صيغة الامر الى من لا يلزمه طاعتك اصلا لا

يكون ذلك موجبا للايتمار وان وجهتها الى من يلزمه طاعتك
من العبيد لزمه الايتمار لا محالة حتى لو تركه اختيارا يستحق العقاب
عرفا وشرعا فعلى هذا عرفنا ان لزوم الايتمار بقدر ولاية الامر واذا
ثبت هذا فنقول ان الله تعالى مالك كامل في كل جزء من اجزاء
العالم وله تصرف كيف ما شاء واراد فاذا ثبت ان لك الملك القاصر
في العبد كان ترك الامر سببا للعقاب فما ظنك في ترك امر من
اوجدك من العدم وادر عليك شابيب النعم وخلاصة الدليل
ان ترك الامر معصية عادة وعقلا اما العادة فكما جاء في استعمال
كلامهم منها قول الحماسي سمى ترك الامر معصية والعصيان
سبب للعقاب فكان الامر موجبا للمعصية والعقاب على تقدير
ترك الامر ولا نعني بالوجوب سوى هذا واما العقل فما اشار اليه بقوله
وتحقيقه الخ وهذا شرح للبيتين والحماسي يسم الشاعر المذكور في
الحماسة وايته شعره لامريك بلام الجارة وفي بعض النسخ بلام
التعريف على نحو الضاربيك والضاربوك الصرم القطع ادر
افاض شابيب جمع الشبوب وهو اول المطر اول النعم واشرفها
ومقدمها فصل الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولهذا قلنا لو قال
طلق امرأتي فطلقها الوكيل ثم تزوجها الموكل ليس للوكيل ان

يطلقها بالامر الاول ثانيا ولو قال زوجني امراة لا يتناول هذا تزويجا
مرة بعد اخرى ولو قال لعبده تزوج امراة لا يتناول الا مرة واحدة
لان الامر بالفعل طلب تحقيق الفعل على سبيل الاختصار فان قوله
اضرب مختصر من قوله افعل فعل الضرب والمختصر من الكلام
والمطول سواء في الحكم ثم الامر بالضرب امر بجنس تصرف معلوم
وحكم اسم الجنس ان يتناول الادنى عند الاطلاق ويحتمل كل الجنس
عند النية وعلى هذا قلنا اذا حلف لا يشرب الماء يحنث بشرب ادنى
قطرة منه ولو نوى جميع مياه العالم صحت نيته وكذلك لو قال
لاخر طلقها يتناول الواحدة عند الاطلاق ولو نوى الثلث صحت
نيته ولهذا قلنا اذا قال لها طلقي نفسك فقالت طلقت نفسي
يقع واحدة ولو نوى الثلث صحت نيته وان نوى به ثنتين
لا يصح الا اذا كانت المنكوحة امة فان نية الثنتين في حقها نية كل
الجنس ولو قال لعبده تزوج يقع على تزويج امراة واحدة ولو نوى
ثنتين صحت نيته لان ذلك كل جنس في حق العبد اختلفوا في
الامر في معنى التكرار قال بعضهم انه يقتضي التكرار والصحيح من المذهب
انه لا يقتضيه حقيقة ويحتمله مجازا ومعنى التكرار ان يفعل

فعلا ثم بعد فراغه يعود اليه ويجب قولهم ان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بمصدر ذلك الامر فان اضرب مختصر من قولك اطلب منك الضرب وافعل فعل الضرب كما ان ضرب مختصر من قوله فعل فعل الضرب في زمان الماضي والمختصر من الكلام والمطول سواء فالمصدر الذي دل عليه الامر عام لجنس الفعل شامل لجميع افراده لوجود حرف الاستغراق فيه وهو اللام فوجب القول بعمومه عند امكانه كما في سائر الفاظ العموم ويجب قول العامة ان المصدر الذي دل عليه الفعل فرد نكرة ولا دلالة للفعل على تعريف المصدر والفرد لا يحتمل العدد لما بينهما من التنافي اذ الفرد ما ليس فيه تركيب والعدد ما فيه تركيب فيننا فيان فثبت انه لا دلالة لهذا اللفظ على عدد من الافعال كالضرب لا يدل على الضربتين ولا يحتمله بل له دلالة على مطلق الضرب وهو جنس والجنس يقع على الادنى وهو الفرد ويحتمل كل الجنس فاذا نوى ذلك يثبت فلهذا لو نوى جميع مياه العالم والطلقات الثلث في مسئلة الحلف بشرب الماء وفي الامر بالطلاق يصح لان الثلث كل جنس الطلاق ولو نوى ثنتين لا يصح لانه

عدد محض لا ادنى الجنس ولا كله فلا يحتمله اللفظ وحاصل الفرق ان المصدر
الذي دل عليه الفعل فرد مع كونه جنسا والفرد يصلح ان يكون للمفرد اما حقيقة
وهو الادنى واما حكما وهو كل افراد الجنس لان الضرب مثلا يجمع افراد
جنس واحد من الضربات وكذا الطلاق واما المثنى فعدد محض وليس
بفرد لا حقيقة ولا حكما فلا يحتمله اللفظ والنية انما تعمل فيما احتمله
اللفظ الا اذا كانت المنكوحة امة الغير تزوجها وليس تحته حرة فح
تصح نية الثنتين لان كل جنس طلاقها ثنتان وكذلك جنس
للعبد ثنتان وحكى المخدوم الاستاذ اعتراضا في هذا المقام للامام
فخر الدين الرازي انه يصح التخصيص في الجنس الى ان يبقى تحته فرد وان
التخصيص بيان ما اريد باللفظ بدليل مقارن وتبكيتا ايضا قولهم للتنافي
بين العدد والفرد بقوله تعالى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان فانه اريد
بضمير التثنية الواحد ولا يتاتى على هذا فصل تكرار العبادات فان قيل
لم يثبت بالامر بل بتكرار اسبابها التي تثبت بها الوجوب والامر لطلب
اداء ما وجب في الذمة بالسبب السابق لا لاثبات اصل الوجوب وهذا
بمنزلة قول الرجل اد ثمن المبيع واد نفقة الزوجة فاذا وجبت العبادة
بسببها فتوجه الامر لاداء ما ثبت منها ثم الامر لما تناول الجنس

يتناول جنس ما وجب عليه ومثاله ما يقال ان الواجب في وقت الظهر الظهر فيتوجه الامر لاداء ذلك الواجب ثم اذا تكرر الوقت يتكرر الواجب فيتناول الامر ذلك الواجب الآخر ضرورة تناوله كل الجنس الواجب عليه صوما كان او صلوة فكان تكرر العبادات المتكررة بهذا الطريق لا بطريق ان الامر يقتضي التكرار جواب سوال يرد على المذهب الصحيح هو ان الاوامر بالصلوات الخمس والصيام والزكوة موجبة لها على سبيل التكرار ولهذا تكرر وجوب العبادات وتقرير الجواب بناء على مقدمة وهي المختار عند مشائخنا ان نفس الوجوب يفارق عن وجوب الاداء فنفس الوجوب يثبت بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب الامر المتوجه بعد تحقق السبب وهذا كوجوب الثمن على المشتري يثبت بنفس البيع واما اداءه فانما يجب عند مطالبة البائع فنقول ان العبادات تجب باسبابها وهي الاوقات في الصلوة وشهر رمضان في الصوم والنصاب في الزكوة ثم يتوجه الامر لطلب اداء ما وجب في الذمة بالسبب السابق بطريق ان الامر يتناول جميع الواجبات المتعلقة باسبابها لما ذكرنا انه يتناول الادنى حتما وكل الجنس احتمالا

فصل المامور به نوعان مطلق عن الوقت ومقيد به وحكم المطلق

ان يكون الاداء واجبا على التراخي بشرط ان لا يفوته في العمر المطلق
عن الوقت ما لم يعين الشرع لادائه وقتا والمقيد بخلافه واختلفوا
في المطلق فالاكثرون على انه يجب على التراخي اي جاز تاخيره في اي
وقت ياتي به بشرط الا يفوته في العمر وذلك بان يؤخره ما لم يغلب على
ظنه فواته وان لم يتعجل به وقال بعضهم انه واجب على الفور يعني
يجب الفعل بعد توجه الامر في اول اوقات الامكان لان الامر يقتضي
وجوب الفعل في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به فيه سقط
الفرض بالاتفاق وتاخيره عنه ترك الواجب في وقت وجوبه والواجب لا
يسع تركه وجه قول المختار ان صيغة الامر ما وضعت الا لطلب الفعل
مطلقا وافادة الفور زيادة على موضوع الصيغة فلا يثبت ذلك
باطلاق الامر قوله وعلى هذا قال في الجامع الكبير لو نذر ان يعتكف
شهرا يعتكف اي شهر شاء ولو نذر ان يصوم شهرا يصوم اي شهر
شاء في الزكوة وصدقة الفطر والعشر المذهب المعلوم انه لا يصير
بالتاخير مفرطا فانه لو هلك النصاب يسقط الواجب على ان حكم
الامر المطلق الوجوب على التراخي قال محمد في الجامع الكبير لو نذر ان يعتكف
شهرا يعتكف اية شهر شاء لان النذر مطلق عن الوقت فلا يجب

على الفور وكذلك الامر بالزكوة وهو قوله تعالى واتوا الزكوة

وبصدقة الفطر وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد الخ وبالعشر

وهو قوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر كل واحد منها مطلق

عن الوقت فلهذا لا يصير بالتاخير مفرطا اى مقصرا وهنا اذا تم

الحول على نصاب الزكوة ولم يؤد زكوة حتى هلك النصاب سقط الواجب

لانه غير مقصر فى تاخير ادائها وكذا يسقط العشر بهلاك الخارج بخلاف

صدقة الفطر فانها لا تسقط بذهاب الغناء لكنه يشكل اطلاق

لفظ الكتاب ببقاء صدقة الفطر فانها لا تسقط وكذا يشكل به

تفريع سقوط الواجب على ان الامر مطلق عن الوقت وان جعل تاييدا

فذلك ادخل فى الاشكال فان قلت ان النص الوارد فى العشر هو قوله

واتوا حقه يوم حصاده مقيد به قلت ذكر فى الكشاف اريد بالحق ما

كان يتصدق به على المساكين يوم الحصاد وكان ذلك واجبا نسخه

افتراض العشر ونصف العشر والحانث اذا ذهب ماله فصار فقيرا
كفر بالصوم اى فى اليمين مامورا بالكفارة المالية اولا عند وجدان
المال والصوم عند فقدانه لقوله تعالى فَكَفَّارَتُهُ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ
مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَّمْ
يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ والامر بالكفارة المالية مطلق فاذا اخرها مع
وجدان المال لا يكون مفرطا فاذا ذهب له صار فقيرا كفر بالصوم ولا يؤخذ
بالكفارة المالية وعدم اجزاء الصوم لانه غير مفرط بالتاخير قضية للامر المطلق
قوله وعلى هذا لا يجوز قضاء الصلوة فى الاوقات المكروهة لانه
لما وجب مطلقا وجب كاملا فلا يخرج عن العهدة باداء الناقص فيجوز
العصر عند الاحمرار اداء ولا يجوز قضاء وعن الكرخى ان موجب الامر
المطلق الوجوب على الفور والخلاف معنا فى الوجوب ولا خلاف فى
ان المسارعة الى الايتمار مندوب اليها اى على ان الامر المطلق يطلق
التاخير ولا يعين وقتا بعينه لا يجوز قضاء الصلوة فى الاوقات
المكروهة لانه لما فوض اليه الاوقات والمؤدى فى الاوقات المكروهة
ناقص والفائتة هو ما كان واجبا على الكمال لم يتسع له ان يختار لادائها
وقتا ينقص به ما وجب كاملا ولهذا يجوز اداء العصر فى وقت الناقص
وهو وقت الاحمرار لانه ليس بمطلق عن الوقت بل مقيد به فانه اذا لم

يؤدي في الوقت حتى انتهى الى آخره تعين ذلك الجزء للاداء لانه لا يسعه
التاخير عن ذلك لانه مقيد به لا مطلوعنه فعلى هذا كان قوله يجوز
اداء العصر الخ لتايد وصفا لاطلاق يدور ان الحكم معه وجودا
وعدما قوله واما الموقت فنوعان نوع يكون الوقت ظرفا
للفعل كالوقت للصلوة حتى لا يشترط استيعاب الوقت بالفعل كالصلوة اي لدليل
على ظرفيته انه لا يشترط استيعاب الوقت بالصلوة وتفسير ظرفية الوقت ههنا ان يكون الموقت فيه
مع امكان يفضل عن اداء الفعل ومن حكم هذا النوع ان وجوب الفعل
فيه لا ينافي وجوب فعل آخر فيه من جنسه حتى لو نذر ان يصلي
كذا كذا ركعة في وقت الظهر لزمه اي من حكم الوقت الذي جعل
الوقت ظرفا له ومن حكمه اي حكم وقت الظرف ان وجوب الصلوة
فيه لا ينافي صحة صلوة اخرى حتى لو شغل جميع وقت الظهر بغير
الظهر يجوز فان قلت هذا الحكم مستغنى عنه بالحكم الاول لان
وجوب الشيء يستلزم صحته قلت جاز ان يزاحم الواجب واجبا آخر

٢١٥

ولا يصح معه التطوع وقوله صحة صلوة اخرى مطلق يتناول
التطوع والواجب ثم التابيد بقوله حتى لو شغل جميع وقت الظهر
لا يطابق هذا الحكم فامعن النظر فيه قوله ومن حكمه انه لا يتادى
المامور به الا بنية معينة لان غيره لما كان مشروعا في الوقت لا يتعين
هو بالفعل وان ضاق الوقت لان اعتبار النية باعتبار المزاحم وقد بقيت
المزاحمة عند ضيق الوقت ولهذا لو نوى النفل صح بالاجماع ولان
التوسعة افادت شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط هذا الشرط
بالعوارض ولا بتقصير العباد ولقائل ان يقول ان المزاحمة كانت
لسعة الوقت والشيء ينتهي بانتهاء العلة كما تقرر في كثير من الصور
واما صحة النفل وان كانت بالاجماع لكنها بناء على بقاء المزاحمة فلا
تصلح دليلا عليه والسائل معترض على كل من قال بهذا الحكم و
كذلك وجوب التعيين ثبت بعلة المزاحمة والتوسعة ولانه
ينتقض بوجوب الترتيب في قضاء الصلوة حيث يسقط بضيق

الوقت والنوع الثاني ما يكون الوقت معيارا له وذلك مثل الصوم
فانه يتقدر بالوقت وهو اليوم ومعيار الشيء ما يقدر به ذلك الشيء
والمراد ههنا الوقت الذي يستغرق الفعل اي الصوم ولا يفضل
عنه ويقدر به ويطول بطوله ويقصر بقصره ثم هذا النوع على
قسمين ما يكون الوقت متعينا له وما لم يتعين الوقت له فمن
النوع الاول ومن حكمه اي من حكم الصوم ان الشرع اذا عين له
للصوم وقتا كرمضان لا يجب غيره اي غير ذلك الصوم في ذلك
الوقت حتى اذا نذر في رمضان بصوم لا يجب فيه اداء المنذور
وهذا لانه لم يسع الوقت صومين وليس له تبديل حكم الشرع
فتعين ما وجب شرعا ولا يجب فيه اداء غيره ولا يجوز اداء غيره
فيه اي غير صوم رمضان في هذا الوقت لتعينه شرعا لهذا
الصوم حتى ان الصحيح المقيم لو اوقع امساكه في رمضان عن واجب
آخر كصوم القضاء والكفارة يقع عن رمضان لا عما نوى لان
الشرع لما عين المعيار صوما بصفته فاذا اراد المكلف تغيير صفته لا
يقدر عليه وهذا كمن استأجر نفسه للخياطة فخاط له فقصد التبرع
لم يكن تبرعا فكان تجارة وكمن باع عينا وسلم هبة لم ينقلب هبة

وانما قيد بالصحيح المقيم احترازا عن المسافر والمريض على قول ابي حنيفة رح

فان عنده اذا نوى المريض والمسافر في رمضان عن واجب اخر يقع عما نوى

لانه لما ثبت لهما الترخص لمصالح بدنه وهو الفطر فلان يثبت

لمصالح دينه وهي قضاء ما عليه من الدين اولى فانقيل الصحيح عندنا

في المريض ان يقع صومه عن الفرض بكل حال وبه صرح الشيخان في

اصولهما لان الرخصة متعلقة بحقيقة العجز ويظهر بنفس الصوم فوات

شرط الرخصة واما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر لقيام

سببه وهو السفر فلا يظهر بالصوم فوات شرط الرخصة فما الفائدة

لقيد الصحيح قلت روى الحسن والكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سواء

على قول ابي حنيفة رح وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهر زاده

وهو اختيار شيخ الاسلام صاحب الهداية والقاضي الامام فخر الدين والامام

ظهير الدين الولوالجي والقاضي الامام ظهير الدين البخاري والشيخ

الكبير ابي الفضل الكرماني وما ذكر الشيخان في اصولهما فهو اختيارهما

وجاز ان يكون مذهب المصنف لمذهب اكثر المشائخ وهو الظاهر قوله واذا

اندفع المزاحم وهو غير هذا الصوم بانه لا يجوز في الوقت سقط اشتراط

التعيين فان ذلك لقطع المزاحم في الوقت بان ينوي صوم رمضان حتى

لو اطلق في النية بان ينوي الصوم او اخطأ في الوصف بان نوى صوم

التطوع او غيره يقع عن رمضان لانه لما تعين لرمضان اصيب بمطلق

الاسم وبالخطاء في الوصف كالمتعين في مكان يناله باسم الجنس والنوع

كما يناله باسم العلم فان زيدا لو نودي بيا انسان او يا رجل وهو منفرد في

الدار كان كما قيل يا زيد ويناله بالخطاء في الوصف كما لو نودي لرجل

ابيض وهو منفرد في الدار بيا ايها الرجل الاسود يناله هذا لان الاسود

بطل فبقي اسم الجنس الذي يصلح اسما له قوله ولا يسقط اصل النية

جواب من يقول لما تعين الوقت لصوم رمضان ينبغي ان يسقط اصل

النية ويتادى بلا نية من الصحيح المقيم فاجاب بقوله ولا يسقط اصل

النية كما قال زفر رحمه لان الامساك لا يصير صوما الا بالنية لان الصوم

شرعا هو الامساك عن الاكل والشرب والجماع نهارا مع النية فاذا فات

شيء من هذه القيود لا يكون صوما كما اذا لم يكن الامساك في النهار

ولقائل ان يقول هذا الدليل عين المدعى فان من لم يشترط النية

يقول الصوم شرعا هو الامساك عن المفطرات نهارا فحسب ويمكن ان

يقال هذا حاصل قوله عليه السلام لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل

نفى الصيام بدون النية مع ان الامساك يوجد بدونها فعلم ان

الصوم مع النية وابين بعض مقدمات الدليل محذوف تقديره وانما

اشترط النية لان الصوم انما يكون مع النية لانه عبادة ولا عبادة دون

النية ليمتاز عن العادة قال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين والاخلاص بالنية يكون وان لم يعين الشرع له
وقتا فانه لا يتعين الوقت له بتعيين العبد حتى لو عين اياما
لقضاء رمضان في غيرها لا يتعين للقضاء فيجوز فيها صوم الكفارة
والنفل ويجوز قضاء رمضان فيها وغيرها هذا بيان قسم الثاني
من نوعي العبادات اي ما لم يعين الشرع له وقتا كقضاء رمضان فانه
ليس له وقت معين لاطلاق الايام في قوله فعدة من ايام اخر
قوله فانه لا يتعين الوقت له بتعيين العبد لانه تغيير حكم الشرع من
الاطلاق الى التقييد وليس ذلك للعبد قوله ومن حكم هذا النوع
اي الذي لم يعين الشرع له وقتا انه يشترط تعيين النية من الليل
بان نوى قضاء رمضان مثلا ولا يكفيه نية مطلق صوم الفرض
او مطلق القضاء لوجود المزاحم لعدم تعين الوقت له شرعا وشرعية
كل صوم في كل يوم من الايام قوله ثم للعبد ان يوجب شيئا على نفسه
موقتا او غير موقت ولكن ليس له تغيير حكم الشرع لدفع من يتوهم
ان للعبد ان يوجب على نفسه شيئا لم يكن واجبا فكيف لا يكون له
ان يعين عليه بعض الواجبات بوقت معين دون الاولى فاجاب ان تعيين
بعض الاوقات تغيير حكم الشرع وليس للعبد ذلك وانكار الايجاب

شئ على نفسه والاقرب ان يجعل قوله ثم للعبد الخ كالتفريع على الاول

وتقريره اذا تحقق انه لا يتعين الوقت بتعيين العبد فاعلم بعد ذلك

ان للعبد ان يوجب شيئا على نفسه واذا تعلق فيما اوجب عليه حكم

الشرع ليس له تغييره ومثاله اى مثال ما اوجب على نفسه وكان فيه حكم

من الشرع يصح ايجابه على نفسه وليس له تغيير حكم الشرع وهو اذا

نذر ان يصوم يوما بعينه لزمه ذلك ولو صامه عن قضاء رمضان او

كفارة جاز لان الشرع جعل القضاء مطلقا فلا يتمكن العبد من تغييره

بالتقييد بغير ذلك اليوم ولقائل ان يقول ان في ايجاب المباح او

تحريمه ايضا تغيير حكم الشرع لان الشرع اطلق له الاتيان والترك

في المباح وفي الايجاب والتحريم يرتفع هذا الاطلاق على انه لما كان له

اصل الايجاب فلان يكون له تغيير وصف الواجب اولى لان اثبات الوصف

ادنى من اثبات الاصل قوله ولا يلزم على هذا ما اذا صام في اليوم المنذور

عن نفل حيث يقع عن المنذور لا عما نوى جواب نقض يرد على

التعليل المذكور وهو ان الشرع شرع له النفل مطلقا كالقضاء

والكفارة ففيما وقع صوم عن المنذور دون النفل يلزم تغييره

بالتقييد بغير ذلك اليوم فاجاب لان النفل حق العبد اذ هو مستقل

بنفسه من تركه اى ترك النفل وتحقيقه اى ايجاده واثباته فجاز ان
يؤثر فعله وهو المنذور فيما هو حقه وهو النفل لا فيما هو حق الشرع
وهو القضاء والكفارة قوله وعلى اعتبار هذا المعنى وهو ان تصرف
العبد يؤثر فيما هو حقه وهو ان لا فيما هو حق الشرع قال مشائخنا
اذا شرط فى الخلع ان لا نفقة لها ولا سكنى سقطت النفقة دون السكنى
حتى لا يتمكن الزوج من اخراجها عن بيت العدة لان السكنى فى بيت
العدة حق الشرع فلا يتمكن العبد من اسقاطه بخلاف النفقة
قوله لان السكنى فى بيت العدة حق الشرع لقوله تعالى ولا تخرجوهن
من بيوتهن ولا يخرجن نهاهم عن الاخراج ونهاهن عن الخروج وان
اردن الخروج فعلم ان لزوم البيت لزمهن حقا للشرع بخلاف النفقة
لانها تجب بمقابلة تسليم نفسها اياه وجزاء احتباسها له عن
تحصيل معاشها وكل ذلك حقها فلما كانت النفقة عوض حقها
كانت حقها كاجرة الاجير وفى السكنى انتهض النص دليلا على انه
حق الشرع ولا نص فى النفقة فصل الامر يدل على حسن المامور
به اذا كان الامر حكيما لان الامر لبيان المامور به مما ينبغى ان
يوجد والحكيم لا يطلب وجود القبيح لانه يخالف الحكمة فاقتضى

ذلك اى امر الحكيم حسن اى حسن المامور به قال الله تعالى قل ان الله
لا يامر بالفحشاء والمنكر ثم المامور به فى حق الحسن نوعان حسن
بنفسه اى حسن لمعنى فى نفسه وحسن لغيره اى حسن لمعنى
فى غيره فالحسن بنفسه مثل الايمان بالله تعالى وشكر المنعم والصدق
والعدل فان العقل يحكم بان هذه الاشياء حسنة وكذا الصلوة و
سائر العبادات الخالصة لان العبادة فعل ياتى به المرء تعظيما لله تعالى
على وجه التذلل والخضوع وحسنه مركوز فى العقول وحكم هذا
النوع انه اذا وجب على العبد اداءه لا يسقط الا بالاداء وهذا اى ان
لا يسقط الا بالاداء لا يتاتى فى مطلق هذا النوع وانما يتاتى فى
احد قسميه وهو فيما لا يحتمل السقوط من المكلف مثل الايمان بالله
تعالى وصفاته والمراد بالايمان ههنا التصديق اذ الايمان اقرار
باللسان وتصديق بالقلب والتصديق ركن اصلى لا يحتمل السقوط
بحال والاقرار يسقط بعذر الاكراه حتى ان من اكره على اجراء كلمة

الكفر على لسانه وقلبه مطمئن بالايمان كان مؤمنا واختلفوا في
الاقرار فالمحققون من اصحابنا على ان الايمان هو التصديق بالقلب
والاقرار باللسان شرط اجراء الاحكام في الدنيا حتى ان من صدق
بقلبه ولم يقر بلسانه مع التمكن على البيان كان مؤمنا عند الله
وقال كثير من اصحابنا الايمان هو التصديق والاقرار الا انه ركن زائد
يسقط بعذر الاكراه فعند هؤلاء من صدق وترك الاقرار
بغير عذر لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعلى القولين الاقرار يحتمل
السقوط كما في الاكراه بخلاف التصديق وهذا لان المكره انما يضطر
الى تبديل الاقرار لا الى تبديل التصديق فلذا يسقط الاقرار ولا
يسقط التصديق واما ما يحتمل السقوط كالصلوة والزكوة و
الصوم فهو يسقط بالاداء اي اتيان المامور به او باسقاط الامر كما
اسقط الصلوة عند اعتراض الحيض ونحوها فعلى هذا قلنا اذا
وجبت الصلوة في اول الوقت يسقط الواجب بالاداء او باعتراض
الجنون والحيض والنفاس في اخر الوقت باعتبار ان الشرع اسقطها
عنه عند هذه العوارض ولا يسقط بضيق الوقت حتى يجب القضاء
اذا فات ولا بعدم الماء حتى يجب عليه التيمم ولا بعدم اللباس
حتى خير بين ان يصلي قائما ويتم الركوع والسجود وبين ان يصلي

قاعدا ويؤديهما بالايماء ولا نحوها كما في اشتباه القبلة
وكالاكراه على ترك الصلوة فان قيل ما مدخل قوله ولا يسقط
بضيق الوقت وانه لا يصلح عطفا على قوله سقط الواجب لانه
لا يترتب على ان ما يحتمل السقوط يسقط بشيئين بالاداء
او باسقاط الامر قلت جاز ان يكون متفرعا عليه لان قوله فهو
يسقط بالاداء او باسقاط الامر يفيد الحصر بفحواه كسائر
مواضع التعليم وجاز ان يكون تاييدا لسقوط الواجب باعتراض
الحيض ونحوها والنوع الثاني من المامور به ما يكون حسنا بواسطة
الغير وذلك مثل السعي الى الجمعة مامور به بقوله تعالى فاسعوا
الى ذكر الله وذروا البيع والوضوء للصلوة مامور به بقوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم الاية فان السعي ليس بحسن في نفسه لانه
مشي ونقل اقدام وانما حسن بواسطة كونه مفضيا الى
اداء الجمعة والوضوء تبرد وتطهير وذلك ليس بحسن بذاته اذ
ليس فيه معنى العبادة وانما حسن بواسطة كونه مفتاحا للصلوة
وحكم هذا النوع انه يسقط بسقوط تلك الواسطة حتى ان السعي لا يجب
على من لا جمعة عليه ولا يجب الوضوء على من لا صلوة عليه فلو سعى الى الجمعة
فحملوها الى موضع اخر ...... قبل اقامة الجمعة يجب عليه السعي ثانيا ولو كان معتكفا

في الجامع يكون السعي ساقطا عنه وكذلك لو توضأ فاحدث قبل اداء
الصلوة يجب عليه الوضوء ثانيا ولو كان متوضيا عند وجوب
الصلوة لا يجب عليه تجديد الوضوء قوله والقريب من هذا
النوع اي من الحسن لغيره لا بنفسه الحدود والقصاص والجهاد فان الحد
حسن بواسطة الزجر عن الجناية والجهاد حسن بواسطة دفع شر الكفرة
واعلاء كلمة الحق فان الحد عقوبة وتعذيب العباد وليس في ذلك بحسن
بنفسه وانما حسن بواسطة الزجر اي منع المتمرد عن الجناية كالزنا
وشرب الخمر والقصاص مثل الحد انما حسن بواسطة زجر الظلمة عن
القتل وكذلك الجهاد تخريب البلاد وتعذيب العباد وليس ذلك
حسن بنفسه قال عليه السلام الادمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان
الرب وانما حسن بواسطة كفر الكافر فان الكفرة اعداء الله تعالى والمسلمين
فلذا حسن لدفع شرهم واعلاء كلمة الحق فلو فرضنا عدم الواسطة
اي الجناية وشر الكفرة مثلا لا يبقى ذلك مامورا به فانه لولا الجناية
لا يجب الحدود ولولا الكفر المفضي الى الحرب لا يجب عليه الجهاد فصل
الواجب بحكم الامر نوعان اداء وقضاء فالاداء عبارة عن تسليم

تسليم عين الواجب الى مستحقه والقضاء عبارة عن تسليم مثل الواجب
الى مستحقه هذا تقسيم في نفس الثابت بحكم الامر وهو اتيان
المامور به والفصل السابق في تقسيم صفة الثابت بحكم الامر
وهي صفة حاصلة للمامور به من الامر وانما زاد قوله الى مستحقه
مع انه اهمل في عبارة كثير من المشائخ لانه من تمام حقيقة
المحدود اذ التسليم لابد فيه من تمامه ووجوده الى المسلم اليه
كيف وانما المامور به اذا سلم دراهم دين الى غير رب الدين
لا يكون ذلك التسليم اداء فان قلت تعريف الاداء ليس بجامع
لخروج بعض انواعه كاسلام الصبي العاقل واداء صوم رمضان
في السفر وتسليم ثمن المبيع قبل طلب البائع واداء دين المؤجل
قبل حلول الاجل فان ذلك اداء مع انها ليست بتسليم نفس
الواجب بالامر لان الامر غير متوجه في هذه الصور والا لكان
الاداء واجبا في الحال ولم يجب وانما يخرج عن العهدة لتحقق
نفس الوجوب واتيان الفعل بعد تحقق نفس الوجوب اتيان
بالواجب قلت لا نسلم عدم توجه الامر كيف وان الوجوب
مختص بالامر لا يثبت بدونه ولا نزاع في تحقق نفس الوجوب
فعلم ان الامر متوجه وما قال من المشائخ ان الخطاب بالامر

متأخر عن نفس الوجوب فالمراد ان الاداء يجب ولا على التوسع
ثم يجب مضيقا بحيث لا اختيار له في التاخير قال صاحب الميزان
الوجوب ليس الا وجوب الفعل فانه لا يعقل من وجوب الصلوة
الا وجوب الفعل ولئن سلم ان الامر غير متوجه نقول ان الاداء
على قسمين قسم تسليم نفس الواجب بالامر وقسم تسليم نفس
المشروع سواء كان واجبا بالسبب ونفلا وقال القاضي الامام
ابو زيد في التقويم والشيخ فخر الاسلام في شرحه الاداء على نوعين
واجب ونفل والمصنف عرف ههنا القسم الاول من الاداء حيث
قسم الواجب بالامر الى اداء وقضاء وكان الاداء المعروف هو
المذكور في قسمي الواجب بحكم الامر ولقائل ان يقول لما كان
القضاء احد قسمي الواجب بالامر كان تسليم عين الواجب بالامر
كالاداء فكيف يفترقان الا ان يزاد في التعريف اصالة او ابتداء
ونحوه وقوله ثم الاداء نوعان كامل وقاصر فالكامل ما هو ما ادى
بوصف المشروع بمثل اداء الصلوة في وقتها بالجماعة والطواف متوضيا
اي المكتوبة وما شرع فيها الجماعة كالتراويح والوتر معها لانها حين شرعت

شرعت بصفة الجماعة وقد فضلت صلوة الجماعة على صلوة المنفرد
بسبع وعشرين درجة كما نطق به الحديث وكذلك الطواف شرع
بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة والصلوة بدون الطهارة
لا يجوز لكنه يجزئ باطلاق النص وجعل الوضوء واجبا بالحديث
وقد سبق ذكره فانقلبت المامور به الصلوة مطلقا عن صفة
الجماعة والطواف مطلقا عن صفة التوضي فكان اداؤهما كما امر بهما
اداء كاملا اذ كمال المامور به ان يؤتى به على صفة امر بها قلت
المامور به في الصورتين مجمل اما الصلوة ففي حق نفسها وشرائطها
وكيفيتها واما الطواف فان كان هو الدوران حول البيت لكنه مجمل
في حق الشرائط والكيفية وانما تقرر الشرع في حقهما والاتيان
بهما علينا بما تبين من فعل النبي عليه السلام وفعله كان على
صفة الجماعة في الصلوة وصفة الطهارة في الطواف الا ان افعال
النبي عليه السلام وردت الينا بعضها بالتواتر وبعضها بالشهرة
وبعضها بالاحاد فلذا تفاوتت لواحق الصلوة وغيرها فرضا ووجوبا
وسنة قوله وتسليم المبيع سليما كما اقتضاه العقد الى المشتري وتسليم
الغاصب العين المغصوبة كما غصبها اشارة الى ان الاداء الكامل على نوعين
من حقوق الله تعالى كالصلوة بالجماعة والطواف بالوضوء ومن حقوق العباد مثل

تسليم المبيع سليما فانه وجب على البائع التسليم الى المشتري
على الوصف الذي ورد عليه العقد وكذا تسليم المغصوب على
الوصف الذي ورد عليه الغصب وحكم هذا النوع اي الاداء الكامل
ان يحكم بالخروج عن العهدة به اي بادائه كاملا وعلى هذا قلنا الغاصب
اذا باع المغصوب من المالك او رهنه عنده او وهبه وسلمه اليه
يخرج عن العهدة ويكون ذلك اداء الحق ويلغوا ما صرح به من البيع
والهبة والرهن فلو غصب طعاما فاطعمه مالكه وهو لا يدري
انه طعامه او غصب ثوبا فالبسه مالكه وهو لا يدري انه ثوبه يكون
ذلك اداء لحقه على ان تسليم عين الواجب مع الوصف الذي
ورد الشرع به يخرج عن العهدة قوله فلو غصب طعاما فاطعمه
والفاء فيه للترتيب على السابق يعني لما كان الاداء الكامل تسليم
عين الواجب وبه يخرج عن العهدة قلنا التسليم في هذه
المسائل يكون اداء لحقه والشافعي في احد قوليه على انه لا يبرء بهذا
التسليم عن الضمان لانه ما اتى برد المامور به لانه غرور ومنهي
الشرع لا يامر بالغرور والغاصب لا يبرء الا بالرد المامور به وهذا
لانه سلطه على اتلاف ماله وهو انه اكل الطعام ولبس الثوب حتى
تحرق ولو علم انه ملكه لما استعمله حتى اتلفه لكنا نقول ان عين ماله

له هذا اذا لم يحدث فيه ما يقطع حق المالك فاما اذا احدث فيه ما يقطع حقه بان كان زيتا فخبزه فاطعمه او لحما فشواه ثم اطعمه لا يبرء عن الضمان بالاتفاق لانه ملك بهذه التصرفات ١٢ معدن

له افاد بهذا الاستدلال دفع ما عسى ان يتوهم لا نسلم بانه اتى برد المامور به كيف وان الواجب عليه تسليم عين المغصوب الى المالك وقد وجد كما ينبغي الا انه فلا يلزم من وجد امر الشارع به وان وجد على وجه التسليم والله عليم بعد ذلك اعتقادا ١٢

له وهو المغصوب على انه وجب على امساك التسليم لانه التعويض والشافعي

له الاموال وانتفاع منها فيها النقصان والاموال مع عادة العوام انه لا يتبين الا بعينه

له الغير لاجل الرضى العين بعينه لانه بحسب الذات والصفات لا يتبدل الا اذا كان كذلك فيمه لا يقع في حق المالك في الغاصب العقود المذكورة ١٢

وصل الى يده فكان اداء الحقه غير ان الغرور بجهله والجهل لا يبطل
الاداء الصادر منه الى المالك كما لو كان المغصوب عبدا فقال الغاصب
للمالك اعتق هذا العبد فقال اعتقته وهو لا يعلم انه عبده ينفذ
عتقه ولا يرجع على الغاصب بشيء وكذا البائع لو قال للمشتري
اعتق عبدي هذا واشار الى المبيع فاعتقه المشتري ولم يعلم انه
عبده صح اعتاقه ويجعل قبضا ويلزمه الثمن لانه اعتق ملكه وجهله
بانه ملكه لا يمنع صحة ما وجد منه وللخصم ان يقول ان الغاصب ازال
يده المطلقة للتصرفات عن المغصوب والاباحة غير مطلقة
للتصرفات فكانت الاباحة تسليما للمغصوب لا على الوجه الذي
وجب عليه رده به قوله والمشتري في البيع الفاسد لو اعاد المبيع
من البائع او رهنه عنده او اجره منه او وهبه وسلمه يكون ذلك
اداء لحقه ويلغوا ما صرح به من الهبة وغيرها اعلم ان البيع
الفاسد كالبيع بالخمر والخنزير والبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه
منفعة لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق
كما اذا باع عبدا بشرط ان يعتقه المشتري او يدبره او يكاتبه او امة
على ان يستولدها المشتري فاذا قبض المشتري المبيع في البيع الفاسد
يكون المبيع مضمونا في يده ولكل واحد من المتعاقدين فسخه دفعا

٢٣١

للفساد ويجب على المشتري رد المبيع الى البائع فاذا اعار المشتري
المبيع من البائع اي اعطاه عارية او رهنه المشتري المبيع عند
البائع او آجره اي اعطى المشتري المبيع للبائع بالاجرة او استاجره
البائع او وهبه وسلمه اي وهب المشتري المبيع للبائع وقبض البائع
يكون ذلك اي جميع ما ذكر من الاجارة والاعارة والهبة مع القبض
اداء للحق لانه تسليم عين الواجب قوله واما الاداء القاصر فهو تسليم
عين الواجب مع النقصان في صفته كالصلوة بدون تعديل الاركان
والطواف محدثا ورد المبيع مشغولا بالجناية او بالدين ورد المغصوب
مباح الدم بالقتل او مشغولا بالدين او الجناية بسبب عند الغاصب و
اداء الزيوف مكان الجياد اذا لم يعلم الدائن ذلك تعديل الاركان هو
الطمانينة في الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين
السجدتين والتعديل واجب عند ابي حنيفة رح ومحمد فاذا ترك جازت
الصلوة مع النقصان وعند ابي يوسف رح والشافعي فرض وبيانه في الفروع
وكذلك الطواف محدثا كما مر هذان المثالان من حقوق الله تعالى واما
حقوق العباد فرد المبيع المعيب عند البائع بجناية استحق بها رقبته او طرفه وهذا
اداء قاصر لانه كان واجبا على البائع ان يسلم المبيع الى المشتري سليما كما ورد عليه
العقد وقد فات وصف السلامة فكان تسليمه اداء ناقصا وكذا رد عبد

٢٣٣

المغصوب مباح الدم بان قتل انسانا عند الغاصب او مشغولا بالدين

بان استهلك مال انسان فى يد الغاصب فيتعلق ضمان التلف دينا

فى رقبته او مشغولا بالجناية بان اتلف طرف انسان عند الغاصب

فاستحق بها طرفه قصاصا وكذا اداء المديون الدراهم الزيوف مكان

الجياد التى وجبت دينا عليه اذا لم يعلم الدائن ذلك اما اذا علم ولم يرد فى

المجلس فليس له ولاية الرجوع وفى التقييد بعدم العلم اشكال لانه

اشارة الى انه اذا علم ذلك لا يكون هذا اداء قاصرا وهو قاصر فى

الصورتين قيل انما نقيد به لتحقق القصور فى الاداء فانه اذا علم الدائن

فاستوفاه مع ذلك ولم يرده يكون اداء كاملا لسقوط حق صاحب

الحق عن وصف الجودة لتجوزه بالزيوف وهذا بمنزلة تسليم المبيع

المعيب اذا شرط البائع البراءة فانه اداء كامل لكنه لا يغني عن الاتهام

المذكور لان الاداء الكامل يستدعي بقاء الوصف الذي وجب معه

ولا نزاع فى فواته ههنا وان تجوز به صاحب الحق فثبت انه ليس

بشرط لكونه اداء قاصرا وانما هو شرط لصحة رد العين اذا كانت

قائمة ورد المثل اذا كانت هالكة عند ابى يوسف رح فانه اذا علم

به عند القبض ليس له ذلك بالاتفاق والاقرب ان يقال انه اذا علم

به صاحب الحق فالظاهر انه لا يجوز به فلا يتحقق الاداء القاصر

فكان ذكر هذا القيد لبيان موضع تحقق اداء القاصر كما هو داب المجتهدين في وضع المسائل بان يذكروا قيودا بها تحقق المسئلة في الظاهر غالبا وان كانت تتحقق بدونها قوله وحكم هذا النوع انه اذا امكن جبر النقصان بالمثل ينجبر به والا يسقط حكم النقصان الا في حق الاثم اي الاداء القاصر انه اذا امكن جبر النقصان بالمثل ينجبر به كما اذا طاف محدثا ينجبر ذلك بالدم لان الدم مثل له شرعا وسياتي نظائره وان لم يمكن جبر النقصان بان لم يوجد له مثل عقلا ولا شرعا يسقط حكم النقصان الا في حق الاثم فانه ياثم وان لم يجب عليه شيء واعلم انه لا يطرد هذا الحكم في جميع باب الاداء القاصر وانما ياتي ذلك في بعض مسائل حقوق الله تعالى الا ترى انه اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بالجناية او بالدين هلك في يد المالك قبل الدفع برئ الغاصب وان قتل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة ولو سلم البائع العبد المبيع مشغولا بالدين فبيع في ذلك الدين يرجع بكل الثمن بلا خلاف ولو سلمه مشغولا بالجناية فهلك في ذلك الوجه يرجع بكل الثمن عند ابي حنيفة رح وعندهما يرجع بنقصان العيب بان قوم حلال الدم وحرام الدم يرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن وتمام ذلك في الفروع

وجملة الامران فی الاداء القاصر اذا هلك بذلك السبب انتقض التسليم الا فی المسئلة الاخيرة عندهما ویاتی طرف من ذلك فی هذا الباب قوله ولهذا ای لاجل انه ان لم یمکن جبر النقصان بالمثل یسقط ولا یجب علیه شیء الا فی حق الاثم قلنا اذا ترك تعدیل الارکان فی باب الصلوة لا یمکن تدارکه بالمثل اذ لا مثل له عند العبد فیسقط لان ایجاب المثل اما بالعقل بان یدرك بالعقل له مثل یمکن الایجاب بالسبب الموجب للاداء واما بالسمع بان جعل الشرع له مثلا فاذا لم یوجد واحد منهما یسقط والاعتدال فی الارکان وصف لیس له منفردا عن الاصل مثل لا عقلا ولا شرعا فلا یضمن بشیء سوی الاثم قوله ولو ترك الصلوة فی ایام التشریق فقضاها فی غیر ایام التشریق لا یکبر لانه لیس له التکبیر بالجهر شرعا والمراد فی غیر ایام التشریق التی ترکها فیها حتی لو قضاها فی ایام التشریق فی العام القابل لا یکبر ایضا اما اذا قضاها فی هذه الایام من هذه السنة بجماعة فانه یکبر لان وقت التکبیر قائم وقال الشافعی فی اصل المسئلة قضاها مع التکبیر لیکون قضاءها علی حسب الفوات وانا نقول الجهر بالتکبیر

م صلاة الفقیه لیس شیء اثقل علی اهل الالحاد ولا ابغض الیهم من سمع الحدیث والبدعة شرك والشرك ای طریقه قال اهل السنة والجماعة البدعة حرام والثبات علیه شر من الثبات علی الفسق ١٢ — ١٢ — ١٢ — ١٢ — ١٢

بدعة لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية الا في زمان مخصوص فلا

يكون له التكبير بالجهر شرعا في غير هذه الايام فيسقط لفوات المثل

فان قيل في العام القابل في هذه الايام التكبير بالجهر مشروع له

قلت المشروع له التكبيرات المعدودة عقيب صلواتها والزيادة

على ذلك غير مشروع فاما لو كبر في ايام من هذه السنة في القضاء

لا تكون تلك زيادة على التكبيرات المشروعة فان قيل انه قد عجز عن

صفة الجهر لا غير لا عن اصل التكبير مشروع له فينبغي ان لا يسقط

الاصل مع القدرة عليه بالعجز عن الوصف فيجب عليه التكبير خفية

والا يلزم جعل الاصل تبعا للوصف التابع وهو خلاف موضوع الشرع و

العقل قلت قد ذكرنا ان الوصف اذا كان مقصودا يسقط الاصل لفواته

وههنا كذلك لان التكبير في هذه الايام من الشعائر وذلك مختص بصفة

الجهر فيسقط بسقوطه حصول المقصود بالاصل بدون الوصف

قوله وعلى هذا قلنا في ترك قرءة الفاتحة والقنوت والتشهد و

تكبيرات العيدين انه يجبر بالسهو ولو طاف طواف الفرض محدثا

يجبر ذلك بالدم وهو مثل له شرعا هذا ايضا تفريع على الاصل

المذكور وهو ان ان امكن جبر النقصان بالمثل يجبر به والا يسقط

لكن المسائل المتقدمة متفرعة على الشطر الثاني اي ان لم يمكن جبره

سقط وهذه المسائل على الشطر الاول اى اذا امكن جبر النقصان بالمثل
ففي الواجبات جعل الشرع سجدة السهو مثلا لكل منها فاذا ترك شيئا
منها تجب سجدة السهو لتنجبر النقصان اللازم بترك واجب من واجبات
الصلوة فان قيل انما تجب سجدة السهو في ترك واجب لا مثل له في الصلوة
صورة ومعنى وكان له مثل الا انه لم يقض في اثناء الصلوة الا ترى ان
السورة اذا سهى عنها في الاوليين قضاها في الاخريين والفاتحة لها مثل في
الاخريين اذا تركها في الاوليين لما ان الفاتحة مستحبة في الاخريين فينبغي
اذا تركها في الاوليين ان يقضيها في الاخريين واذا تركها في جميع الصلوة
تجب سجدة السهو كالسورة قلت قد ذكر عيسى بن ابان انه لا تقضى
السورة وتقضى الفاتحة لان قرءة الفاتحة واجبة وقراءة السورة
غير واجبة وروى الحسن عن ابي حنيفة رح انه يقضيهما وعن ابي يوسف
رح انه لا يقضى واحدا منهما وجه ظاهر الرواية وهو الفرق بينهما
ان السورة انما تقضى باعتبار شبهة الاداء لان موضع القراءة جميع
الصلوة لاطلاق قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران اذ المراد القرءة
في الصلوة والشفع الاول تعينت للقراءة بالحديث وهو خبر
قطعي فتبقى للشفع الثاني شبهة كونه محلا للقراءة فلهذا وجب
قضاءها بشبهة الاداء واما الفاتحة فشرعت في الاخريين

على سبيل الاحتياط كما تقرر لقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب فاذا كانت شرعيتها لا بطريق النفلية لم يستقم قضاؤها
لان القضاء صرف ما له من النوافل الى ما عليه وليس فيها معنى الاداء لوجوبها
في جميع الركعات واما قرأنها مكروهة فخلاف المشروع كذا قالوا
فلذا يجب سجدة السهو اذا سهى عن الاوليين لكنه يشكل عليه ما صرح
به الفقهاء من ان قراءة الفاتحة في الاخريين مستحبة والبواقي
واضح امرها وعلى هذا لو ادى زيوفا مكان جياد فهلك عند القابض
لا شيء له على المديون عند ابي حنيفة لانه لا مثل لصفة الجودة منفردة
حتى يمكن جبرها بالمثل الى على ما قال اذا امكن جبر النقصان بالمثل
يجبر به والا فقوله لو ادى زيوفا مكان جياد فهلك عند القابض
وانما قيد به لانه اذا كان قائما في يده رب الدين ولم يكن عالما بزيافته حالة
القبض كان له ان يفسخ الاداء ويطالب بالجياد احياء لحقه في الوصف
وانما قال عند ابي حنيفة رح لانه هو العامل بالقياس واما ابو يوسف
فعمل بالاستحسان وهو انه يضمن مثل ما قبض احياء لحقه في الجودة لان حقه
مراعى في الوصف كما في القدر فيرد مثل المقبوض ويستوفي الجياد ولو
سلم العبد مباح الدم بجناية عند الغاصب وعند البائع بعد البيع فان
هلك عند المشتري والمغصوب منه قبل الدفع لزم الثمن وبرئ الغاصب

من الضمان لوجود اصل الاداء وان قتل بتلك الجناية اسند الهلاك الى اول سببه ايراد هذه المسئلة وما بعدها في هذا المقام مشكل لان عطف ظاهرا على المسائل المتفرعة على الاصل المذكور وهو انه ان امكن جبر النقصان بالمثل ينجبر به ولا يسقط وليس في هذه المسائل جبر النقصان بالمثل ولا سقوط بل هٰهنا امر ثالث وهو وجوب الضمان بالمثل ولو جعلت مستانفة فلا وجه لايرادها ايضا الا ان يجعل ذكرها لبيان ان النقصان في المؤدى القاصر اذا افضى الى تلفه ينقض ذلك التسليم والحكم المذكور اي جبر النقصان وسقوطه فيما اذا بقي المؤدى سالما يدل ايضا على ان في حقوق العباد وجوب الضمان في الاداء القاصر حتى لو كان للمؤدي من الزيوف قائما ولم يعلم بنقصانه وقت التسليم ثم علم به كان له ان يفسخ التسليم بخلاف حقوق الله تعالى فان حكمه هو المذكور اولا ولهذا قال ابو حنيفة رح وابو يوسف اذا ادى خمسة زيوف في الزكوة مكان خمسة جياد يسقط منه الوجوب ولكنه يكره قوله فصار كانه لم يوجد الاداء عند ابي حنيفة رح وقد مر

الاختلاف فيه وذلك بناء على ان كون مباح الدم عندهما بمنزلة العيب فلا يمنع تمام التسليم وعنده بمنزلة الاستحقاق وتمامه في الفروع

قوله والمغصوبة اذا ردت حاملا بفعل عند الغاصب فماتت بالولادة

عند المالك لا يبرء الغاصب عن الضمان عند ابي حنيفة رح ای الجارية

المغصوبة اما في الحرة فلا ضمان بالاتفاق وقوله بفعل عند الغاصب ای

وجود العلوق من زنا الغاصب او من زنا الاجنبي وانما يضمن عند ابي حنيفة رح

لان سبب الولادة وهو العلوق حصل عند الغاصب وكان علة الهلاك

التي هي تزادف الولادة في الامة مضافة الى العلوق فيكون الهلاك حاصلا

بسبب العلوق التي حصل عند الغاصب وهما لا يجعلان العلوق سببا

الهلاك بل انما سببه الولادة التي حصلت عند المالك قوله ثم الاصل في

هذا الباب ای باب الايتما وتسليم الحقوق هو الاداء لانه اتيان بعين ما وجب

كاملا كان او قاصرا وهو موجب الامر وانما يصار الى القضاء عند تعذر

الاداء لان القضاء خلف عن الاداء وانما يصار الى الخلف عند تعذر العمل

بالاصل قوله وهذا تعين المال في الوديعة والوكالة والغصب ولو اراد

المودع والوكيل والغاصب ان يمسك العين ويدفع ما يماثله ليس له

ذلك ولو باع شيئا وسلمه فظهر به عيب كان المشتري بالخيار

بين الاخذ والترك فيه وباعتبار ان الاصل هو الاداء يقول الشافعي

ان الواجب رد عين المغصوبة وان تغيرت في يد الغاصب تغيرا فاحشا

ای لاجل ان الاداء هو تسليم عين الواجب تعين المال في الوديعة والوكالة

والغصب ليتحقق تسليم عين الواجب عليه وذلك بان اودع رجل

٢٤٠

قوله اما في الحرة اى اما الغصب فيها بان غصب الحرة ذات الزوج وزنى بها الغاصب وحبلت ثم ردها على الزوج فماتت عند الزوج بالولادة فلا ضمان ۱۲

وانما قيد بالولادة لانها لو ماتت بسبب آخر عند المالك بعد ان ردها الغاصب فلا ضمان عليه اتفاقا ۱۲

ای لاجل ان الاصل هو الاداء ۱۲

درهما او وكل بان يبيع بهذه الدراهم او يشتري بها او غصب
دراهم رجل فان الدراهم فيها تعينت حتى لا يكون لهؤلاء ان
يستبدلوا بها دراهم اخر قوله كان المشتري بالخيار فان قيل الخيار
باعتبار ظهور العيب لا باعتبار ان الاصل في الباب هو الاداء فكيف
يصح التفريع على هذا الاصل قلت لما كان مقتضى العقد ان يكون
المعقود عليه سالما كان القياس فيما اذا وجد المبيع معيبا ان
يطالب المشتري بمثل المبيع المؤدى سالما ويرد المبيع المعيب الى
البائع لكنه لما كان الاصل في الباب هو الاداء كاملا او ناقصا وقد
وجد قلنا لا يصار الى مطالبة تسليم المثل الذي هو قضاء و
يكون المشتري بالخيار قوله ويجب الارش بسبب النقصان اي
ضمان النقصان وعندنا اذا تغيرت عين المغصوب بفعل الغاصب
تغيرا فاحشا بان زال اسمها واعظم منافعها زال ملك المغصوب
منه عنها وملكها الغاصب وضمنها ولا يحل له الانتفاع حتى يؤدي
بدلها قوله وعلى هذا لو غصب حنطة فطحنها او ساجة فبنى عليها
دارا او شاة فذبحها وشواها او عنبا فعصره او حنطة فزرعها
ونبت الزرع كان ذلك ملكا للمالك عنده وقلنا جميعها للغاصب
ويجب عليه القيمة اي جميع الاشياء المذكورة في المسائل

المذكورة للغاصب لانه احدث صنعة متقومة صيرت حق المالك
هالكا من وجه الا ترى انه تبدل الاسم وفات اعظم المقاصد و
الشيء انما يتقوم بصورته ومعناه وحقه في الصنعة قائم من
كل وجه فيترجح على الاصل الذي هو فائت من وجه ولا نجعله
سببا للملك من حيث انه محظور بل من حيث انه احدث الصنعة

قوله ولو غصب فضة فضربها دراهم او تبرا فاتخذها دنانير
او شاة فذبحها لا ينقطع حق المالك في ظاهر الرواية وكذلك لو غصب
قطنا فغزله او غزلا فنسجه لا ينقطع حق المالك في ظاهر الرواية

هذه عدة مسائل تخالف سائر مسائل الغصب في الحكم عند ابي حنيفة رح
ايضا في الاوليين وبالاتفاق في الشاة لانه ليس فيها تغير فاحش واما
في الذهب والفضة فان العين باق من كل وجه الا ترى ان الاسم باق
لان الدراهم والدنانير يسمى ذهبا او فضة ومعناه الاصلي وهو
الثمنية وكونه موزونا باق حتى جرى فيه الربوا باعتباره واما في
الشاة فلان اسمها بعد الذبح باق يقال شاة مذبوحة كما يقال شاة
حية وكذلك ان غصب قطنا فغزله او غزلا فنسجه لان القطن معظم
مقاصده الغزل وقد حصل المقصود به فكان القطن قائما وبحصول
المفصل لا يعد تغيرا وكذا الغزل انما يقصد به النسج وقد حصل و

يشكل على هذه المسائل مسئلة الساجة لبقاء اسمها وصورتها
ومعناها وتتفرع من هذا اي مما تقدم من ان المغصوب اذا صنع فيه
الغاصب تغير تغيرا فاحشا يعتبر صنعته ويجعل المغصوب كا
لهالك حتى يزول عنه ملك المالك ويدخل في ملك الغاصب عندنا
وعند الشافعي رح المعتبر هو الاصل وانه باق من وجه حتى لا يزول عنه
مسئلة المضمونات فان المغصوب اذا تغير تغيرا فاحشا يجب على الغاصب
قيمته عندنا وضمان المغصوب عينه او المراد من قوله يتفرع من
هذا مسئلة المضمونات ان المغصوب لا يملك بالغصب وباداء الضمان عند
الشافعي وعندنا يملك عند اداء الضمان بالقضاء او بالتراضي
وذلك لان الاداء لما كان هو المتعين لكونه اصلا كان رد المغصوب
في نفسه قائما هو الواجب فلا يدخل في ملك الغاصب عند الشافعي
والاول اقرب ولذا قال الشافعي لو ظهر العبد المغصوب بعد اخذ
المالك ضمانه من الغاصب كان ملكا للمالك والواجب على المالك
رد ما اخذ من قيمة العبد قوله واما القضاء فنوعان كامل وقاصر
فالكامل منه تسليم مثل الواجب صورة ومعنى كمن غصب قفيز حنطة
فاستهلكها ضمن قفيز حنطة ويكون المؤدى مثلا للاول و
كذلك الحكم في جميع المثليات وهي المكيلات كالحنطة والشعير ونحوهما

والموزونات كالذهب والفضة ونحوهما والعدديات المتقاربة كالجوز
والبيض لقلة التفاوت بين آحادها واما غير المثليات فمثل الحيوانات و
الثياب فانه لا يماثل ثوب ثوبا من جميع الوجوه وهنا يتفاوتان قيمة
لا محالة وكذلك الحيوانات فلذا وجبت القيمة عند هلاك العين في
غير المثلي لتعذر رعاية المماثلة صورة ومعنى للتفاوت الفاحشة
بين امثالها واما القيمة فهو مثل معنى لا تفاوت فيه اصلا فكانت اولى
وهذا مذهب الجمهور وقال اهل المدينة يضمن مثلها من جنسها
معدلا بالقيمة اعتبارا لرعاية المماثلة صورة ومعنى واما القاصر
فهو ما لا يماثل الواجب صورة ويماثله معنى كمن غصب شاة فهلكت
ضمن قيمتها والقيمة مثل الشاة من حيث المعنى لا من حيث الصورة
والاصل هو القضاء الكامل اي الاداء بالمثل صورة ومعنى فان فيه
رعاية حق المستحق صورة ومعنى قوله وعلى هذا قال ابو حنيفة اذا غصب
مثليا فهلك في يده وانقطع ذلك عن ايدي الناس ضمن قيمته يوم
الخصومة لان العجز عن تسليم المثل الكامل انما يظهر عند الخصومة فاما قبل
الخصومة فلا يتحقق العجز عن حصول المثل الكامل لانه يمكن ان يحصل
المثل عند الخصومة وان كان لا يحصل قبل الخصومة قوله فاما
ما لا مثل له لا صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب القضاء فيه بالمثل

٢٤٤

يعني نما وجب القضاء بالمثل الكامل او بالقاصر فيما له مثل او له قيمة واما ما لا قيمة له فلا يضمن الا بالاثم لانه لا مثل له لا صورة ولا معنى الا ان يرد الشرع بالمثل له صورة كما ذكر بعد هذه المسائل قوله ولهذا المعنى اي لاجل ان ما لا مثل له لا صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب القضاء فيه قلنا ان منافع الاشياء لا تضمن بالاتلاف وصورة اتلاف المنافع ان يستعمل الاعيان المغصوبة بان يستخدم العبد او يركب الدابة او يسكن البيت فانه لا يجب ضمانها على المتلف لا بمثلها ولا بقيمتها وذلك لان ايجاب الضمان بالمثل اي بمثلها من المنافع متعذر لان المنافع تتفاوت تفاوتا كثيرة على حسب تفاوت اعيانها وكذلك ايجاب الضمان بالعين ايضا متعذر لان العين لا يماثل المنفعة لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان المنافع اعراض لا تبقى زمانين فلا يمكن احرازها وما لا يمكن احرازها لا يمكن تقويمها وما لا يتقوم لا يمكن فيه ايجاب الضمان بالقيمة والمثل المعنوي هو القيمة كذا قالوا وفيه اشتباه وهو ان الاجارة انما شرعت في الشرع على تقويم المنافع وقيمتها يصير معلومة بتقديرها بالازمنة وبانفسها ايضا عندنا وغيرهم من غير نكير فيبقى الاثم حكما له وينتقل جزاؤه الى دار الاخرة

قوله ولهذا المعنى لا يضمن منافع البضع بالشهادة الباطلة على

الطلاق ولا بقتل منكوحة الغير ولا بوطيها حتى لو وطي زوجة انسان لا
يضمن للزوج شيئا اي لاجل ازالة الملك لا صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب
القضاء فيه بالمثل قلنا لا يضمن منافع البضع المملوكة للزوج اذا
اتلف بالشهادة الباطلة على الطلاق ولا يضمن ايضا اذا اتلف
بقتل منكوحة الغير ولا اذا اتلفت بالوطي صورة ذلك شهد شاهدان
بالطلاق الثلث بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا
شيئا عندنا وعند الشافعي يضمنان للزوج مهر مثلها وكذلك
اذا قتل رجل منكوحة رجل اخر لم يضمن القاتل شيئا للزوج عندنا
وكذلك اذا وطيها ثم قوله حتى لو وطي زوجة انسان وانكان دفع
توهم ان وجوب العقر يدل على تقويم منفعة البضع لكن ايراده
بطريق التفريع تعسف فان قلت يشكل هذا الاصل بما اذا كانت
الشهادة بالطلاق قبل الدخول فانهم يضمنون نصف المهر اذا رجعوا
قيل في جوابه انه لم يجب ذلك قيمة لما اتلفوا عليه وهو البضع لان
قيمته مهر المثل تاما ولا يعتبرونه بل يغرمون نصف المسمى وانكان ذلك
اقل من مهر المثل فلو ضمنوا بدل المتلف لما اعتبر النصف الواجب
بالعقد كما في مال اشتراه انسان لا يعتبر الثمن عند الاتلاف و
انما يلزم نصف الصداق لان عود المعقود عليه وهو منافع البضع اليها

بوقوع الفرقة قبل الدخول مسقط لجميع الصداق اذا لم تكن الفرقة
مضافة الى الزوج ولم تكن بانتهاء النكاح ووقوع هذه الفرقة
كان محتملا بان ارتدت المرأة او مكنت ابن زوجها والشهود باضافة
الفرقة الى الزوج منعوا العلة المسقطة من ان تعمل عملها في سقوط
النصف فكانهم الزموا الزوج ذلك النصف بشهادتهم وكانوا
بمنزلة الغاصبين في حقه فيضمنون ذلك عند الرجوع كذا قالوا
قوله الا اذا ورد الشرع بالمثل مع انه لا يماثله صورة ولا معنى فيكون
مثلا له شرعا فيجب قضاؤه بالمثل الشرعي ونظيره ما قلنا ان الفدية
في حق الشيخ الفاني مثل للصوم والدية في قتل الخطأ مثل النفس
هذا استثناء من قوله وما لا مثل له صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب
القضاء فيه بالمثل قوله مع انه لا مشابهة بينهما اي بين الصوم و
الفدية لان الصوم تجويع والفدية اطعام وهما في طرفي النقيض
فانى يتماثلان وكذلك بين النفس المقتول وبين الدية لان المال
مملوك مبتذل والآدمي مالك مبتذل فلا يتماثلان عقلا وانما
يتماثلان شرعا فجعل الشرع اياهما متماثلين فصل في النهي النهي
نوعان نهي عن الافعال الحسية كالزنا وشرب الخمر والكذب و
الظلم وثانيهما نهي عن التصرفات الشرعية كالنهي عن الصوم

في يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة وبيع الدرهم بالدرهمين
وهو المنع لغة وفي اصطلاح اهل الاصول هو استدعاء ترك الفعل
بالقول ممن دونه قيل قول القائل لغيره لا تفعل على وجه الاستعلاء
واختلفوا في موجبه على حسب اختلافهم في موجب الامر
لاستعماله لمعان كثيرة التحريم والكراهة وبيان العاقبة والدعاء
والشفقة والارشاد لكن صيغته مجاز في غير التحريم والكراهة
بالاتفاق والمختار ان موجبه التحريم والافعال الحسية هي التي تعرف
حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع كالزنا وشرب الخمر لانهما
كانا معلومين قبل الشرع والافعال الشرعية هي التي يتوقف حصولها
وتحققها على الشرع كالصلوة والصوم لان الصلوة على هذه
الهيئة ما كانت معلومة قبل الشرع وكذا الصوم والبيع واشباههما
فان قيل البيع والاجارة لم يتوقف تحققهما على الشرع فان اهل
الملل كلهم يتعاطونهما من غير الشرع وقد كان قبل الشرع ايضا
قلنا انهم يتعاطون مبادلة المال بالمال او بالمنفعة فاما ان يكون بعت
واشتريت عقدا عندهم بحيث يترتب عليه الاحكام فانما يثبت
بالشرع قوله وحكم النوع الاول ان يكون المنهي عنه هو عين ما ورد
عليه النهي فيكون المنهي عنه قبيحا فلا يكون مشروعا اصلا قوله

٢٤٨

وحكم النوع الثاني ان يكون المنهى عنه غير ما اضيف اليه النهى

فيكون هو حسنا لنفسه قبيحا لغيره ويكون المباشر مرتكبا للحرام
مرتكب ذلك النهى عنه ١٢

لغيره لا لنفسه اى حكم النهى عن الافعال الشرعية ان يكون للنهى غير ما اضيف
بيان النوع الثاني ١٢ وهو ما اضيف اليه النهى ١٢

اليه النهى كالصوم في يوم النحر منهى بقوله عليه السلام الا لا تصوموا في هذه

الايام فالمنهى عنه هو الاعراض عن ضيافة الله تعالى وعلى هذا اى على
في الواقع ١٢ قال عليه السلام من لم يجب هذه الدعوة فقد عصى ابا القاسم

ان النهى عن التصرفات الشرعية يكون حسنا بنفسه قبيحا لغيره قال اصحابنا النهى
ابقاءها على ما كان ١٢

عن التصرفات الشرعية يقتضى تقريرها اعلم ان الحكم في هذين القبيلين
اى الحسى والشرعى ١٢

وان ذكر في هذا الكتاب مطلقا لكنه ذكر الشيخ فخر الاسلام وغيره من المشايخ
ليس كذلك لانه ذكر ١٢ الصريح

ان النهى عن الافعال الحسية يدل على ان المنهى عنه قبيح لعينه الا اذا قام

الدليل على خلافه والنهى عن الافعال الشرعية يدل على انه قبيح
اى وطء المنكوحة ١٢

لمعنى في غيره الا اذا قام الدليل على خلافه نظير المستثنى من الاول الوطى

في حالة الحيض فانه فعل حسى مع انه منهى لغيره وهو الاذى بقوله
اى حل الله ونفى النسب ١٢

تعالى قل هو اذى وبهذا يثبت به الحل للزوج الاول والنسب
كما بعد ثلثة ١٢ في الوطى

وتكميل المهر والاحصان وغيرها من الاحكام ونظير

المستثنى من الثاني نكاح حليلة الاب بقوله تعالى ولا تنكحوا
اى منكوحة ١٢

ما نكح اباؤكم فانه فعل شرعي مع انه قبيح لعينه

غير مشروع اصلا وكذلك بيع المضامين والملاقيح

قوله اعلم اه اعتراض على المصنف ان المصنف ذكر الحكم في القبيلين مطلقا وليس كذلك اما الاول فلان الوطى في حالة الحيض فعل حسى مع انه منهى عنه لغيره واما الثاني فلان نكاح المشركات ونكاح حليلة الاب ونكاح المحارم فعل شرعي مع انه قبيح لعينه ... بخلاف نكاح المشركات وجه التصريح في الاطلاق ههنا ان النوع الاول حقيقة في القبيح لعينه والنوع الثاني حقيقة في القبيح لغيره وفي عكسهما مجاز فالمصنف ههنا نظر الى الحقيقة لانه هو الاصل ١٢

قوله ويراد بذلك ان التصرف بعد النهي يبقى مشروعا كما كان قبله
لانه لو لم يبق مشروعا كان العبد عاجزا عن تحصيل المشروع فح
كان ذلك نهيا للعاجز وذلك من الشارع محال وبه فارق الافعال
الحسية لانه لو كان عينها قبيحا لا يؤدي الى نهي العاجز لان هذا الوصف
لا يعجز العبد عن الفعل الحسي قوله ويراد بذلك اي يراد بقولهم ان النهي
عن التصرفات الشرعية يقتضي تقريرها ان التصرف بعد النهي يبقى
مشروعا كما كان قبل النهي والدليل على هذا انه لو لم يبق مشروعا
لكان العبد عاجزا عن تحصيل المشروع الذي صار هو منهيا عنه لانه
لو لم يبق مشروعا لم يكن متصورا لان تصور الفعل الشرعي انما يكون من
الشرع وهو انما يكون اذا كان مشروعا فاذا لم يكن مشروعا لم يكن
متصور الوجود وح لا يكون مقدور العبد فيكون النهي عنه نهيا
للعاجز ونهي العاجز قبيح وهو من الشارع محال لانه بمنزلة قول القائل
للاعمى لا تبصر وللامي لا تقرء فهو قبيح فكذا هذا بخلاف الحسي لان تصوره
لا يعتمد الشرع وغيره وانما قلنا النهي يعتمد التصور لان الله تعالى ابتلى
عباده بالامر والنهي بناء على اختيارهم فمن اطاعه باختياره فاثابه ومن
عصاه عاقبه والابتلاء يتحقق اذا كان المنهي عنه متصور الوجود
بحيث يكون اثبات الفعل وتركه باختياره هكذا قالوا وفيه اشتباه

لان التمكن من اثبات الفعل لا يتوقف على شرعيته الا ترى ان العبد يتمكن

من الامساك في النهار كله سواء كان مشروعا او حراما محضا

وكذا الصلوة والزكوة والبيع قوله ويتفرع من هذا حكم بيع الفاسد

والاجارة الفاسدة والنذر بصوم النحر وجميع التصرفات المشروعة

مع ورود النهي عنها فقلنا البيع الفاسد يفيد الملك عند القبض

باعتبار كونه حراما لغيره مثال البيع الفاسد اذا باع عبدا بشرط

ان يخدم البائع شهرا والاجارة الفاسدة مثل ان آجره الدار بشرط

ان يسكنها والوجوه معلومة قوله فقلنا الفاء لبيان حكم البيع

المنهي عنه بقوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الذهب

ولا الورق بالورق الا سواء بسواء الحديث بما روي انه عليه السلام نهى

عن بيع وشرط وغير ذلك فان النهي فيهما ورد لمعنى في غير البيع

وهو الفضل الخالي عن العوض والشرط الفاسد فلا ينعدم به اصل

المشروع لانه ايجاب وقبول من اهله في محله ولا خلل شيء من ذلك

بالدرهم الزائد ولا بالشرط فكانا امرين زائدين على العقد فكان عقدا

شرعيا باصله فكان مفيدا للملك لكن لما كان حراما شرعا كان واجب

النقض حقا للشرع وهذا بخلاف نكاح المشركات ومنكوحة الاب

ومعتدة الغير ومنكوحته ونكاح المحارم والنكاح بغير شهود لان موجب

٢٥١

النكاح حل التصرف وموجب النهي حرمة التصرف فاستحال الجمع بينهما
فيحمل النهي على النفي فاما موجب البيع ثبوت الملك وموجب النهي
حرمة التصرف فامكن الجمع بينهما بان يثبت الملك ويحرم التصرف
اليس انه لو تخمر العصير في ملك المسلم يبقى ملكه فيها وتحرم التصرفات
هذا جواب اشكال يرد على تفريع حكم بيع الفاسد او جواب نقض
يرد على الكلي المذكور اعني ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي بقاء مشروعيته
وذلك لان نكاح المشركات منهي بقوله تعالى وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ
اباءكم والنكاح فعل شرعي مع انه لم يبق مشروعا اصلا وكذلك
قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ الى قوله تعالى وَالْمُحْصَنَاتُ
مِنَ النِّسَاءِ بمعنى النهي عن نكاح المحارم وغيرها لان التحريم والنهي
كل منهما بمعنى المنع ومعتدة الغير في معنى منكوحة الغير والنكاح
بغير شهود منهي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود لان النفي
بمعنى النهي والا يلزم ان لا يقع النكاح بغير شهود وقد يقع
فاجاب بان القول ببقاء المشروعية انما هو فيما
امكن اثبات الحرمة مع شرعية موجبه وههنا لم يمكن ذلك
لان موجب النكاح حل التصرف وموجب النهي حرمة التصرف وههنا
متنافيان فاستحال الجمع بينهما فيحمل النهي المذكور على النفي والنسخ

لا يقتضى بقاء المشروعية لان بقاءها انما يلزم فى النهى لاقتضاء لا تصور الفعل ليكون العبد مبتلى بين ان ياتى باختياره ويلزم ان يتركه باختياره ولا ابتلاء فى النفى وهذا فيما هو صريح النهى مثل نكاح المشركات ونكاح حليلة الاب واما ما كان نفيا صريحا مثل قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فيبقى على حقيقته وهو ان النكاح الشرعى معدوم بدون الشهود وما وجد من الايجاب والقبول بدون الشهود فليس بنكاح شرعا وكذا نكاح المحارم لان النص الوارد فيه يوجب تحريم العين والحرمة متى اضيفت الى العين اخرجتها من محلية الفعل لان الحل والحرمة لا يجتمعان فى محل واحد فكانت اضافة الحرمة الى العين نفيا للمحل فان قيل نكاح حبلى من الزنا نكاح مشروع مع حرمة الفعل فيه قيل انه مفيد للحل الا انه يمنع عن قربانها قبل وضع الحمل لئلا يسقى ماءه زرع غيره كما يمنع عن قربان الحائض مع ثبوت الحل فيها وفيه اشكال وهو انه ليس بزرع الزانى ولهذا لا يثبت النسب منه

وعلى هذا قال اصحابنا اذا نذر بصوم يوم النحر وايام التشريق يصح نذره لانه نذر بصوم مشروع وكذلك بالصلوة فى الاوقات المكروهة يصح لانه نذر بعبادة مشروعة لما ذكرنا ان النهى يوجب بقاء التصرفات مشروعة ولهذا قلنا لو شرع فى النفل فى هذه الاوقات لزمه بالشروع اى على ان النهى عن الافعال الشرعية تقتضى

تقريرها قال اصحابنا يصح النذر بصوم هذه الايام لانه نذر بصوم مشروع

ولو كان الصوم في هذه الايام غير مشروع لم يصح النذر به كما هو حكم سائر المعاصي

وقال زفر رح والشافعي رح لا يصح النذر به ولا يلزم شيء لان المنهي عنه معصية

وقال عليه السلام لا نذر في معصية الله قلنا قد تقرر ان النهي عن الافعال

الشرعية يقتضي ان يكون مشروعا باصله قبيحا بوصفه فكان النذر به

نذرا بما هو مشروع باصله واما وصف المعصية فانما يتصل بفعله لا

بذكره اسما ولهذا يفتي بان يفطر في هذه الايام ويقضي في ايام اخر ليحصل

العباد على الخلوص عن المعصية ولو صام في هذه الايام خرج عن العهدة لانه ادا

كما التزم قوله ارتكاب الحرام ليس بلازم للزوم الاتمام فانه لو صبر حتى حلت الصلوة

بارتفاع الشمس وغروبها ودلوكها امكنه الاتمام بدون الكراهة جواب سوال

مقدر وهو ان يقال كيف يصح القول بلزوم الاتمام بالشروع وفيه التزام ارتكاب

الحرام قوله وبه فارق صوم يوم العيد فانه لو شرع فيه لا يلزم الاتمام عند

ابي حنيفة رح ومحمد رح لان الاتمام لا ينفك عن ارتكاب الحرام اي بما قلنا

انه امكنه الاتمام بدون الكراهة فارق الشروع في الصلوة في هذه الاوقات

من الشروع في الصوم في يوم النحر فانه اذا شرع في الصوم في يوم النحر لا

يلزم الاتمام واذا افسد لا يلزم القضاء في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف

انه يلزم القضاء والاتمام في الصوم كما في الصلوة وجه الفرق ان الصوم

قوله لانه نذر بصوم مشروع اي النذر بصوم يوم النحر وايام التشريق لو نذر ان يصوم فيها ١٢ قوله لان النهي عنه اي فلا يصح النذر بالمعصية لان الصوم في يوم النحر منهي عنه ومن المعلوم ان النهي عنه معصية فلا يلزم الوفاء بها ١٢ قوله على القول المختار كما هو من الشارح قوله ان موجب النهي الحرمة ١٢ قوله لا بذكره اسما لان وصف المعصية يتصل بفعله ١٢ قوله فانه لو صبر اي كما التزم فانه التزم فعل هذا الصوم في هذه الايام لو نذرت ان تصوم ١٢

٢٥٤

قوله يصح عند ابي حنيفة لانه نذر بصوم مشروع ولم يصح ولم يجز ذلك لانه التزم ما هو عين المعصية لان وصف الصوم ان تكون اهلا للاداء ولم يعجل الصوم شرعا بالاجماع ولم يجب ١٢ قوله فانه اي الشارع فلا يكون ارتكاب الحرام لازما ١٢ م

٢٥٥

مقدر بالیوم فلا یمکن الاتمام بدون الاعراض عن الاکل والشرب فی ذلك

الیوم بخلاف الصلوة فلما ذکرنا قوله ومن هذا النوع وطی الحائض فان النهی

عن قربانها باعتبار الاذی لقوله تعالی قل هو اذی فاعتزلوا النساء فی

المحیض ولا تقربوهن ای مما ورد فیه النهی لمعنی فی غیره وهذا جواب اشکال

یرد علی ان النهی عن الافعال الحسیة یقتضی قبحها لعینه فلا یکون مشروعا

اصلا ای لا باصله ولا بوصفه وهو ان الوطی فعل حسی مع انه یبقی مشروعا

بعد النهی ولهذا یثبت الاحکام الشرعیة فاجاب بانه وان کان فعلا حسیا

لکنه منهی عنه لمعنی الاذی لا لمعنی فی عینه حتی لو ذهب الاذی جاز الوطی

فلا یکون حراما لعینه فکان هذا من قبیل الاستثناء المذکور فی صدر

الفصل الاذی یستقذر به والمحیض الحیض کالمغیب ولهذا قلنا ای

لکونه لیس منهیا لعینه یترتب الاحکام علی هذا الوطی ای وطی الحائض فیثبت

به ای بهذا الوطی احصان الواطی ای للرجم واحصان الرجم ان یکون حرا عاقلا

بالغا مسلما قد دخل بامرأته دخولا حلالا فاذا وطی الحائض کان محصنا

وتحل المرأة المطلقة ثلاثا للزوج الاول اذا وطیها الزوج الثانی فی الحیض و

یثبت حکم المهر فانه یجب المهر علی الزوج بهذا الوطی کاملا والعدة والنفقة

ای حکم العدة یعنی تجب العدة بهذا الوطی لو طلقها وتجب النفقة بهذه

العدة ولو امتنعت ای التی وطئت فی الحیض عن التمکین من وطی

الزوج مرة ثانية لاجل الصداق كانت ناشزة عندهما فلا تستحق

النفقة وعند ابي حنيفة رحـ تستحق النفقة كما لو امتنعت بعد ما

وطئت في غير حالة الحيض عن التمكين بالوطي وانما تترتب الاحكام

المشروعة على هذا الوطي لانه غير منهي لمعنى في عينه وحرمة

الفعل لا تنافي ترتب الاحكام فصار كطلاق الحائض والوضوء بالمياه

المغصوبة والاصطياد بالقوس المغصوبة والذبح بسكين مغصوبة

والصلوة في الارض المغصوبة والثوب المغصوب والبيع في وقت النداء

فانه تترتب الاحكام على هذه التصرفات مع اشتمالها

على الحرمة جواب اشكال مقدر وهو ان يقال ان هذا وطي

حرام فلا يصلح ان يكون سببا للاحكام المشروعة اذ الحكم المشروع نعمة وكرامة فلا ينال

بما هو حرام ومعصية فاجاب بان حرمة الفعل لا تنافي ثبوت الاحكام شرعا كطلاق الحائض

فانه وان كان حراما لكنه يثبت به الاحكام كسائر الطلاقات شرعا كالحرمة ووجوب العدة

وغيرهما من الاحكام المشروعة وباعتبار هذا الاصل اي باعتبار ان حرمة

الفعل لا تنافي ثبوت الاحكام وباعتبار ان النهي عن التصرفات الشرعية

يقتضي بقاء المشروعية قلنا في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا

ان الفاسق من اهل الشهادة فينعقد النكاح بشهادة الفاسق اي

قلنا بقبول الشهادة الفاسق اي بانعقاد النكاح

بشهادته لانه من اهل الشهادة بمقتضى النهي عن قبول الشهادة لما
عرفت ان النهي عن الافعال الشرعية يقرر مشروعيتها لان النهي عن قبول
الشهادة بدون الشهادة محال لان قبول الشيء وعدمه انما يتصور بعد وجود
ذلك الشيء فثبت انه من اهل الشهادة وانما لا يقبل شهادتهم لفساد
في الاداء وهو ايهام الكذب في شهادتهم لا لعدم اي الشهادة اصلا ولقائل
ان يقول ان الشهادة هو اخبار عن علم وذلك متصور من الفاسق ولا يلزم
من ذلك اهلية الشهادة ويشكل ايضا تفريع هذه المسئلة على ان النهي
عن الافعال الشرعية يقتضي بقاء المشروعية لان المنهي عنه هو قبول
الشهادة فهذا الاصل يقتضي ان يكون قبول شهادتهم مشروعا باصله
غير مشروع بوصفه فينبغي ان ينعقد قبولها لثبوت حق الغير فاما
ان يكون قبولها باطلا من كل وجه ولا يكون لهم شهادة باصلها فليس
من مقتضيات هذا الاصل وعلى هذا اي على ان شهادة الفاسق غير
مقبولة لفساد في ادائها لا يجب عليهم اي على المحدودين في القذف
اللعان لان ذلك اداء شهادة ولا اداء مع الفسق وبيانه اذا قذف الرجل

بالزنا وهما من اهل الشهادة والمرءة ممن يحد قاذفها او نفى نسب ولدها فطالبته بموجب القذف فعليه اللعان وهو شهادات مؤكدات بالايمان مقرونة باللعن والغضب قائمة مقام حد القذف فى حقه ومقام حد الزنا فى حقها وصفة اللعان ان يبتدء القاضى بالزوج فيشهد اربع شهادات ويقول فى كل مرة اشهد بالله انى لمن الصادقين فيما رميتها به من الزنا يشير اليها فى جميع ذلك ويقول فى الخامسة لعنة الله عليه ان كان من الكاذبين ثم تشهد المرءة اربع مرات تقول فى كل مرة اشهد بالله انه لمن الكاذبين فيما رمانى به من الزنا وتقول فى الخامسة غضب الله عليها ان كان من الصادقين فيما رمانى به من الزنا

فصل فى تعريف طريق المراد بالنصوص

فى بيان ارادة المعنى بالنصوص او فى تعيين المراد بالنصوص اعلم ان المعرفة المراد بالنصوص طرقا منها ان اللفظ اذا كان حقيقة لمعنى ومجازا لاخر فالحقيقة اولى مثاله ما قال علماءنا البنت المخلوقة من ماء الزانى يحرم على الزانى نكاحها وقال الشافعى رحمه الله يحل والصحيح ما قلنا لانها بنته حقيقة فتدخل تحت قوله تعالى

وبناتكم لانها مولودة لم ولو اريد به المنسوبة اليهم لكان مجازا و

الحقيقة اولى من المجاز ولقائل ان يقول لو كانت المخلوقة من ماء

الزاني داخلة تحت قوله تعالى وبناتكم وهو مضاف الى الاباء لكانت

هي ثابتة النسب من الزاني كسائرهن قضية الاضافة الدالة على

الاختصاص كما قلتم في قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن واللازم منتف

فعلم ان المراد مجازها وهي المولودة المنسوبة شرعا ويتفرع منه

الاحكام على المذهبين من حل الوطي ووجوب المهر ولزوم النفقة

وجريان التوارث وولاية المنع عن الخروج والبروز وهذا ظاهر

لانه لما صح للزاني نكاح بنته هذه عنده تترتب احكام النكاح عنده

وهي المذكورة في الكتاب ولم تترتب عندنا لعدم صحة النكاح

منها ان احد المحتملين اذا اوجب تخصيصا في النص دون الآخر

فالحمل على ما لا يستلزم التخصيص اولى من الحمل على ما يستلزم

التخصيص لان في التخصيص ترك بعض موجب اللفظ والعمل بموجب

اللفظ اولى من تركه مثاله في قوله تعالى او لمستم النساء فالملامسة

لو حملت على الوقاع كان النص معمولا به في جميع الصور ولو حملت

على المس باليد كان النص مخصوصا في كثير من الصور فان مس

المحارم والطفلة الصغيرة جدا غير ناقض في اصح قولي الشافعي

والملامسة يحتمل المعنيين الوقاع والمس فالشافعي اراد المس باليد
ونحن رجحنا معنى الوقاع لانه اذا اريد به الوقاع كان النص معمولا به في
جميع الصور لان في كل صورة وجد الوقاع كان ناقضا للطهارتين
الصغرى والكبرى موجبا للتيمم عند فقدان الماء ولو حمل على المس باليد
يلزم تخصيص النص فان قلت حقيقة اللمس المس باليد ولمنه تبع
الملامسة والوقاع مجاز والعمل بالحقيقة اولى قلت المصير الى المجاز
اولى واهون من التخصيص لان في التخصيص ابطال بعض موجب الكلام
وليس في المجاز ابطال فكان المجاز اولى كذا قيل وفيه اشكال لان التخصيص
عمل بالحقيقة القاصرة فكان اولى من المجاز مهما امكن على ان الابطال
ممنوع اذ التخصيص ايضا يجوز في الكلام قوله ويتفرع منه الاحكام على
المذهبين من اباحة الصلوة ومس المصحف ودخول المسجد وصحة
الامامة ولزوم التيمم عند عدم الماء وعند تذكر المس في اثناء الصلوة
اي يتفرع منه الاحكام عند مس النساء فانه اذا مس مراة تباح له الصلوة
ومس المصحف ودخول المسجد وتصح له الامامة وهذا كله عندنا ويلزم
التيمم عند عدم الماء وعند تذكر المس في اثناء الصلوة اذا لم يجد الماء
وهذا عنده وفي ذكر هذه المسئلة تفريعا تكلف قوله ومنها النص
اذا قرئ بقراتين او روي بروايتين كان العمل به على وجه يكون العمل

بالوجهين اولى مثاله في قوله تعالى وارجلكم قرء بالنصب عطفا
على المغسول وبالخفض عطفا على الممسوح فحملت قرءة الخفض على
حالة التخفف وقرءة النصب على حالة عدم التخفف فله بالنصب عطف
على المغسول وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وبالخفض عطف
على قوله تعالى وامسحوا برؤسكم فهما يتعارضان لان النصب يقتضي
وجوب غسل الرجل مطلقا في حالة التخفف وغيرها والخفض يقتضي
وجوب المسح في الحالتين ولقائل ان يقول اشكل عليه من وجهين احدهما
ان الجر محمول على الجوار كما في قولهم جحر ضب خرب ولا يصح ان يكون عطفا
على الممسوح والا لكان مسح الرجلين مغيا بالكعبين وليس كذلك
وثانيهما ان النصب محمول على محل برؤسكم لئلا يلزم الفصل بين
المعطوف والمعطوف عليه باجنبي ويمكن الجواب عن الاول بانه غاية لمحل
المسح لا للمسح ولا نزاع ان الرجل الى الكعب محل المسح وعن الثاني بان
الاعتراض في اثناء الكلام غير مستبعد لنكتة فاعتراض و

٢٦٢

اسمحوا برؤسكم ههنا لبيان محل المسح والترتيب فيه وباعتبار
هذا المعنى قال البعض جواز المسح ثبت بالكتاب باعتبار الحمل على
الحالتين قال بعض المشائخ جواز المسح ثبت بالكتاب وقال الاكثرون جوازه
ثبت بالسنة المشهورة لا بالكتاب والجر محمول على القرب والجوار قوله
وكذلك قوله تعالى ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء
في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن قرئ بالتشديد والتخفيف معناه حتى
يغتسلن وبالتخفيف معناه حتى ينقطع دمهن بعشرة او دونها
وبينهما تعارض لان التشديد يقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال
سواء ينقطع دمهن بعشرة او دونها والتخفيف يقتضي ان يحل بعد
انقطاع الدم سواء اغتسلت ولم تغتسل فحملت قراءة التخفيف فيما
اذا كانت عادتها عشرة وقراءة التشديد فيما اذا كانت عادتها
دون عشرة قوله وعلى هذا قال اصحابنا اذا انقطع دم الحيض لاقل
من عشرة ايام لم يجز وطي الحائض حتى تغتسل لان كمال الطهارة
يثبت بالاغتسال ولو انقطع دمها بعشرة ايام جاز وطيها قبل
الغسل لان مطلق الطهارة يثبت بانقطاع الدم اي على الحمل
المذكور على الحالتين قوله لان كمال الطهارة بالاغتسال يعني
لان لفظ يطهرن للمبالغة والمبالغة في التطهير انما يكون بالكمال

الطهارة وكمالها بالاغتسال فان قلت فاذا حملت على ما دون العشرة
لم يبق هذه القرءة معمولة على الاطلاق لان النص بظاهره يقتضى حل
القربان بالاغتسال سواء اغتسلت على انقطاع الدم او على سيلانه
وانتم شرطتم الانقطاع للاغتسال قلت انما جعل الغاية التطهير الكامل
لا الاغتسال مطلقا والتطهير انما يحصل فى محل التطهير ومحل انما
هو بانقطاع الدم لان مع سيلان الدم لا يقبل المحل التطهير وهذا

قلنا اذا انقطع دم الحائض بعشرة ايام فى اخر وقت الصلوة تلزمها
فريضة الوقت وان لم يبق من الوقت مقدار ما تغتسل ولو انقطع دمها

لاقل من عشرة ايام فى اخر الوقت الصلوة ان بقى من الوقت مقدار ما
تغتسل فيها وتحرم بالصلوة لزمتها الفريضة والا فلا لان لزوم
الفريضة انما يسقط عنها للتخفيف للحائض فاذا زال الحيض يعود
اللزوم وقد زال الحيض بقراءة التخفيف على انقطاع الدم لعشرة فلزمها
الفريضة وانما شرط ان يبقى من الوقت مقدار ما يغتسل فيه وتحرم لان
الواجب على المكلف لا بد له من القدرة على فعل الواجب وان كانت متوهمة وقد
وجد ههنا كما سبق وتقرر فى محله ان الوقت يحتمل الامتداد كما
كان لسليمان عليه السلام لو وقفت الشمس مثل هذه القدرة تكفى لوجوب

الفعل مجرد اثم للعجز الحالي ينتقل الى الخلف ثم يذكر طرقا من التمسكات
الضعيفة لتكون تنبيها على مواقع الخلل في هذا النوع منها ان
التمسك بما روي انه عليه السلام قاء فلم يتوضأ لاثبات ان القيء
غير ناقض ضعيف وجه التمسك ان الوضوء لو كان واجبا عليه
لتوضأ كيلا يكون تاركا للواجب الذي يكون عليه وهذا ضعيف لان
الاثر يدل على ان القيء لا يوجب الوضوء في الحال اي متصلا بالقيء
لان الفاء للوصل مع التعقيب ونحن نقول ان القيء ناقض لكن انما يجب
الوضوء عند القيام الى الصلوة لا في الحال والخلاف فيه والخلاف في
كونه ناقضا واعترض عليه من وجهين احدهما ان معنا فلم يتوضأ
حكما للقيء كما قلنا فيما روي انه زنى ماعز فرجم فاذا ترتب على القيء عدم
دل انه لا يكون ناقضا لانه لو كان ناقضا لترتب الوضوء عليه حكما و
اللازم منتف فيفيد الاثر ان القيء لا يوجب الوضوء وثانيهما انه اخبر
بعدم التوضي فيكون عدم التوضي ثابتا والاصل في كل ثابت دوامه و
بقاؤه فيفيد انه عليه السلام قاء فلم يتوضأ الى ان خاص في الصلوة والجواب
انه لا نسلم ان معناه ما ذكر وسنده هذا ان الفاء حقيقة للوصل مع التعقيب
ونحن نقول اما ما وراء ذلك من المعاني فليس بلازم معنى وما روي انه زنى
ماعز فرجم فلا نسلم فيه ايضا معنى الترتب وان سلم ذلك فلتعذر

معنى الحقيقة وهو الوصل لانه معلوم ان الرجم ما وقع متصلا بالزنى

بل انما كان بعد حضوره في مجلس الحكم واقراره وبيده مرارا والامضا بعد ذلك

وعن الثاني ان الاصل وهو ان الاصل في كل ثابت دوامه لا يجري في الاعدام

اذ هي غير ثابتة على ان استصحاب الحاجة غير ملزمة لما تقرر وكذلك

التمسك بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة لاثبات فساد الماء بموت الذباب

ضعيف لان النص يثبت حرمة الميتة ولا خلاف فيه وانما الخلاف في

افساد الماء والنص ساكت عنه لا يتعرض له بوجه من الوجوه فلا يصح التمسك

به فان قيل اذا ثبت بالنص حرمة الذباب الميت لعموم لفظ الميتة في

النص والحرمة لا بطريق الكرامة اية النجاسة فتثبت نجاستها كما قال

الشافعي رح فقد ثبت فساد الماء بموت الذباب لوقوع الميتة النجسة

فيه قلنا لا نسلم هذا على الاطلاق وسنده ان النجس في الميتات هو

اختلاط الدم وما لا دم له ليس بنجس على انه منقوض بالطين بانه حرام

لا بطريق الكرامة وليس بنجس وكذلك التمسك بقوله عليه السلام

خطابا للعائشة في تطهير ما اصابه الدم حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه

بالماء لاثبات ان الخل لا يزيل النجس ضعيف لان الخبر يقتضي وجوب

غسل الدم بالماء فيتقيد بحال وجود الدم على المحل ولا خلاف فيه

وانما الخلاف في طهارة المحل بعد زوال الدم بالخل الحت ثم اشيد ان يختلب

٢٦٥

او غيره والقرص خراشيدن بناخن تمسكوا بالاثبات ان الخل وسائر

المائعات لا يزيل النجس لان الامر يقتضي وجوب غسله بالماء فلو جاز غسله بغير

الماء لزم ترك الايتمار وهو غير جائز وهذا ضعيف لان الخبر يقتضي وجوب

غسل الدم بالماء حال وجود الدم في المحل ولا خلاف فيه وانما الخلاف في طهارة

المحل بعد زوال الدم بالخل ونحن نقول بطهارته لزواله حساً والنص ساكت

عنه وكذلك التمسك بقوله عليه السلام في اربعين شاة شاة لاثبات

عدم جواز دفع القيمة ضعيف لانه يقتضي وجوب الشاة ولا خلاف فيه

وانما الخلاف في سقوط الواجب باداء القيمة فعند الشافعي لا يسقط وعندنا

اذا ادى قيمة الشاة مكانها يجزئ عن الزكوة لان الخبر يقتضي وجوب الشاة

لان قول النبي عليه السلام وان كان خبراً لكنه اكد من الامر في الوجوب ولا

خلاف في وجوب الشاة وللخصم ان يقول اذا وجبت الشاة زكوة لا يخرج

عن عهدة وجوب الزكوة الا باداءها الا ترى انه اذا وجبت اربع ركعات

في الظهر لا يخرج عن عهدتها اذا عبد الله تعالى على هيئة اخرى وهو

المطلوب وكذا التمسك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله لاثبات وجوب

العمرة ابتداء كما هو مذهب الشافعي ضعيف لان النص يقتضي وجوب

الاتمام وذلك انما يكون بعد الشروع ولا خلاف فيه وانما الخلاف في

وجوبها ابتداء فان قيل ذكر في الهداية ان قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله

معناه ان يحرم بهما من دويرة اهله فيكون مفيدا لوجوب الحج والعمرة
ابتداء قلنا تزييف هذا الوجه على هذا الطريق وهو ان يراد به الاتمام ظاهر
كيف هو حقيقة الاتمام فاما على ما ذكره الشيخ صاحب الهداية فلتعيين
طريق آخر وكذلك التمسك بقوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين
ولا الصاع بصاعين لاثبات ان البيع الفاسد لا يفيد الملك ضعيف
لانه يقتضي تحريم البيع الفاسد ولا خلاف فيه وانما الخلاف في ثبوت الملك
وعدمه كما هو مذهبهم فيكون ضعيفا لانه لما كان المنهي عنه حراما
والحرام لا يصلح سببا لما هو نعمة وكرامة وهو الملك قلنا انه ضعيف بما
مهدنا من قبل ان النهي من الافعال الشرعية لا ينافي المشروعية وكذلك
التمسك بقوله عليه السلام الا لا تصوموا في هذه الايام فانها ايام اكل
وشرب وبعال لاثبات ان النذر بصوم النحر لا يصح ضعيف لان النهي يقتضي
حرمة الفعل ولا خلاف فيه وانما الخلاف في افادة الاحكام مع كونه
حراما وذلك لان صحة النذر حكم وحرمة الفعل لا تنافي ترتب الاحكام
عليه فان الاب لو استولد جارية ابنه يكون حراما ويثبت به اي بهذا الوطي
الحرام الملك للاب في جارية ابنه ولو ذبح شاة بسكين مغصوبة كان
الذبح حراما لانه استعمل ملك الغير بغير اذنه ويحل المذبوح ويوكل
ولو غسل ثوبا نجسا بماء مغصوب يكون حراما ويطهر به الثوب

٢٦٨

ولو وطى امراته فى حالة الحيض يكون حراما ويثبت به احصان الواطى ويثبت به الحل للزوج الاول **فصل** فى تقرير حروف المعانى اى معانيها حروف المعانى الواو للجمع المطلق اى لاشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم المتعلق بالاول فقولك جاءنى زيد وعمرو لاشتراكهما فى المجئ ومعنى الاطلاق كون الجمع اعم من ان يكون مع الترتيب والمقارنة اوبدونهما فقولك جاءنى زيد وعمرو يحتمل انهما جاءا متقارنين اوتقدم مجئ عمرو على زيد اوتاخر او تراخى مجئ احدهما عن الاخر بساعة او يوم او نحو ذلك فان قيل يستقيم معنى الجمع فى المفردين اما فى الجملتين نحو ضرب زيد واكرم عمرو فلا يفيد جمعهما فى حكم قلت يفيد جمعهما فى الثبوت كانه قال حصل ضرب زيد واكرام عمرو ولقائل ان يقول ان ذلك حاصل بدون الواو فما فائدة الواو ويمكن ان يجاب بان فائدة الواو التصريح على الجمع المذكور وان فهم بدون الواو وقيل ان الشافعى جعله للترتيب وعلى هذا اوجب الترتيب فى باب الوضوء لدخول الواو بين اعضائه والصحيح من مذهبه خلافه واحتج القائلون بالترتيب

ان النبي عليه السلام قال ابدؤا بما بدء الله تعالى به حين سأله الصحابة من
السعي بين الصفا والمروة بايهما نبدء وقد نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة
من شعائر الله نص على الترتيب عند اشتباههما عليهم انها للجمع او
للترتيب فثبت بتنصيصه عليه السلام انها للترتيب وفي لسان العرب
يقولون جاءني زيد وعمرو فيما جاءا متقارنين او متعاقبين بصفة
الوصل او بصفة التراخي على الاطلاق ثبت ذلك بالنقل عن ائمة
اللغة وقد نص عليه سيبويه رح في مواضع من كتابه واما قوله تعالى
ان الصفا والمروة من شعائر الله فلا يوجب الترتيب لان الاية
ان المراد بالاية اثبات انهما من شعائر الله ولا يتصور فيه الترتيب
وانما ثبت السعي بقوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما وانما اوجب النبي
عليه السلام الترتيب بينهما لان السعي لا ينفك عن الترتيب و
التقديم في الذكر يدل على قوة المقدم ظاهرا وهذا يصلح للترجيح فيترجح
به قال علماءنا اذا قال لامرأته ان كلمت زيدا وعمرا فانت طالق فكلمت
عمرا ثم زيدا طلقت ولا يشترط فيه معنى الترتيب والمقارنة ولو
قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فدخلت الثانية
ثم دخلت الاولى طلقت وقال محمد ان قال ان دخلت الدار وانت
طالق تطلق في الحال ولو اقتضى ذلك ترتيبا لترتب الطلاق

٢٦٩

على الدخول ويكون ذلك تعليقا لا تنجيزا ايراد هذه المسائل

لتحقيق ان المذهب ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب ومقارنة لا

بهذه المسائل والمسئلة الاخيرة وهي ان دخلت الدار وانت طالق

ادل على انتفاء الترتيب عنه وذلك لانه لو احتمل الواو الترتيب والكلام

مجاز الصار اليه حذرا من الالغاء في الكلام وقد يكون الواو للحال مجازا

لاتصال بينهما لان الحال يجامع ذا الحال والواو للجمع فيجمع بين الحال

وذي الحال وحينئذ تفيد معنى الشرط لان الاحوال مقيدة كالشروط

الا ترى الى قوله انت طالق راكبة فانه يتعلق الطلاق بالركوب كما

في قوله انت طالق ان ركبت مثاله ما قال محمد في المأذون وفي حقه

او في مسئلة اذا قال الرجل لعبده اد الي الفا وانت حر يكون شرطا للحرية

قال محمد في السير الكبير اذا قال الامام للكفار افتحوا الباب وانتم آمنون

لا يامنون بدون الفتح ولو قال للحربي انزل وانت آمن لا يامن بدون

النزول لما ذكرنا ان الواو للحال والاحوال شروط وكذلك الامان في

٢٧١

مسئلته لا يثبت الا عند النزول والفتح فان قلت ما ذكرتم عكس ما
يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت في قوله انت حر وانتم آمنون
وانت من لا في قوله ادّ وانزل وافتح فمقتضى هذا الكلام ان يكون الحرية
شرطا للاداء والامان شرطا للنزول والفتح كما في قوله انت طالق وانت
مريضة او انت مصلية اذا نوى التعليق كان المرض والصلوة شرطا
للطلاق لدخول الواو فيه فاذا كان الحرية والامان شرطين كانا سابقين
على الاداء والنزول لان الشرط لابد ان يتقدم على المشروط فلا يكونان
متعلقين بالاداء والنزول والفتح فيقعان في الحال قلت انه من باب
القلب كقولهم عرضت الناقة على الحوض اي الحوض على الناقة وهو
شائع في الكلام فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد الفا وكن آمنا
وانت نازل وكن آمنا وانت فاتح للباب وانما يحمل على ذلك لان ظاهر
الكلام الزام الاداء متعلقا بالحرية وليس للمولى ولاية ايجاب المال على
العبد فحمل ذلك على القلب الذي هو طريق مسلوك في كلامهم
لتعذر العمل بالظاهر والجواب الثاني انه من الاحوال المقدرة كقوله تعالى
فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود في حالة الدخول

لامن الاحوال الواقعة وانما حمل عليه بدلالة من قبل المتكلم لان
عرضه ان يثبت الامان والحرية بعد اداء المال والنزول لا قبلهما
وانما يتحقق ذلك اذا جعل حالا مقدرة لا واقعة فيكون المعنى اد
الفا مقدرا الحرية وانزل مقدرا الامان ولما ثبت ان عرض المتكلم الحرية
والامان في حالة الاداء والنزول كانا متعلقين بهما معنى

الحال وانما يحمل الواو على الحال بطريق المجاز فلا بد من احتمال اللفظ
ذلك وقيام الدلالة على ثبوته كما في قول المولى لعبده اد الي الفا
وانت حر فان الحرية تتحقق حال الاداء وقامت الدلالة على ذلك
فان المولى لا يستوجب على عبده مالا مع قيام الرق فيه وقد صح التعليق
فيحمل عليه ولو قال انت طالق وانت مريضة او مصلية تطلق في
الحال ولو نوى التعليق صحت نيته فيما بينه وبين الله تعالى لان
اللفظ وان كان يحتمل معنى الحال الا ان الظاهر خلافه فاذا تايد ذلك
بقصده ثبت ولو قال خذ هذه الالف مضاربة واعمل بها في

البز لا يتقيد العمل بالبز ويكون المضاربة عامة لان العمل في البز لا يصلح
حالا لاخذ الالف مضاربة فلا يتقيد صدر الكلام به قوله
انما يحمل الواو على الحال الخ ذكر هذه ليمتاز ما يصلح للحال عما لا يصلح له
من المسائل وبيانه ان الواو للحال مجاز وكل مجاز لا بد له من امرين صلاحية
المحل للمجاز وقيام الدليل على تعيين المجاز وصرف الكلام عن الحقيقة
فلذلك اذا جعل الواو للحال لا بد من احتمال الكلام معنى الحال بان يكون
مقارنا لذي الحال كما في قوله ادّ الي الفا وانت حر فان الحرية
يتحقق حال الاداء ولا بد من قيام الدليل على تعذر العطف و
تعين الحال وذلك لانه لو كان للعطف كان ذلك ايجاب المال على
العبد ابتداء او ليس للمولى ذلك مع قيام الرق فتعذر العطف
وتعين الحال بجعل الاداء معلقا باختيار الحرية بخلاف المسئلة الثانية
وهي قوله انت طالق وانت مريضة او مصلية فانه لم يقم الدليل على
تعيين الحال لان العطف ههنا صالح غير متعذر وهو حقيقة
الكلام فكان اولى من الحال ولو نوى تعليق الطلاق بالمرض والصلوة
بجعل الواو للحال صحت نيته لان الكلام يحتمل معنى الحال لكن لا يصدق
قضاء بل يصدق ديانة لان الحال خلاف الظاهر ففي كل صورة يدعي
المتكلم خلاف الظاهر كان متهما بادعاء خلاف الظاهر فيصدق

فيما بينه وبين الله تعالى لا قضاء لمكان التهمة وبخلاف المسئلة

الثالثة وهي قوله خذ هذه الالف واعمل بها في البز فان الحال لا

يصلح للحال لان العمل في البز متأخر عن اخذ الالف والحال يجامع ذي الحال

يقارنه فلا يكون اخذ الالف مقيدا به هكذا ذكر بعض الشارحين وهو

يشير الى ان الكلام يحتمل ان يكون حالا وانما يأباه استقامة المعنى و

على هذا اي وعلى ان ما لا يصلح حالا لا يجعل الواو فيه للحال قال ابو حنيفة

اذا قالت لزوجها طلقني ولك الف درهم فطلقها لا يجب عليها

لان قولها ولك الف درهم لا يفيد حال وجوب الالف عليها وقولها

طلقني مفيد بنفسه فلا يترك العمل به بدون الدليل بخلاف قوله

احمل هذا المتاع ولك درهم لان دلالة الاجارة تمنع العمل بحقيقة

اللفظ وقالا يجب عليها الالف لان الواو للحال بدلالة المعاوضة

لانها تسلم لها نفسها بمقابلة هذا المال فصار كانها قالت طلقني

في حال يكون لك الالف والاحوال شروط فكان معناه طلقني بشرط

ان يكون لك علي الف فلما قال الزوج طلقتك وفعلت كان تقديره

طلقت بذلك الشرط فكان المال شرطا وبدلا للطلاق كما في

احمل هذا المتاع ولك درهم حيث كان الدرهم بدلا ولابي حنيفة رح

ان قولها ولك الف لا يفيد حال وجوب الالف عليها لان هذا في

٢٧٤

الظاهر امر بالطلاق واخبار بان للزوج الف درهم وذلك لا ينفيد
حال وجوب الالف عليها وانما يحمل عليه بدلالة حالة المعاوضة
والمعاوضة في الطلاق امر زائد ولهذا اذا دخله العوض صار يمينا
من جانب الزوج فيما اذا قال انت طالق على الف حتى لم يصح رجوعه
قبل قبولها ولو كانت المعاوضة امرا اصليا لما صار يمينا ويصح
رجوعه فاذا لم يكن اصليا لم يكن دليلا على ترك الظاهر وهو حقيقة
الكلام بخلاف قوله احمل هذا المتاع ولك درهم لان المعاوضة
في الاجارة امر اصلي فكان دليلا على ترك الظاهر بجعل الدراهم بدلا
وشرطا وههنا اشكال اعيى فرسان الطراز عن مجاوزة نهايته
وهو انه تعذر العمل ههنا بحقيقة الواو وهي العطف بالجملة الخبرية
لا تحتمل عطفها على الجملة الانشائية فتعين المجاز وهو الحال تصحيحا
للكلام واحترازا عن الالغاء لكنه اشتبه عليه انه يعتبر وجوه
البلاغة في المسائل الشرعية التي تبتني على كلام كل عاقل بالغ بليغا
كان او غير بليغ وايضا يمكن ان يقال بان هذه الواو كالتي في قولهم
دعني ولا اعود وليس للحال لان المقصود عدم العود في المستقبل

٢ - طلقني ولك الف درهم في بيتك فلا حاجة لك الي بذلك منفعة بان تتزوج غيري او تشتري جارية وفي عطف بعضها على البعض لا يطلب تمام المماثلة ١٢ معدن — كتابت - محمد عبد الباقي - منيب

٢٧٥

لا في الحال قال في شرح المفصل انها للاستيناف لا للعطف ولئن
سلمنا ذلك فنقول انه مذهب بعض علماء البيان لا مذهب كلهم
كيف وقد نقل عن سيبويه عن ابي حيان انه يجوز مثل هذا العطف

فصل

الفاء للتعقيب اي مع الوصل يعني موجبه وجود الثاني
بعد الاول بغير مهلة حتى لو قال ضربت زيدا فعمرا كان المعنى
ان ضرب عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم تتطاول المدة
بينهما ولهذا اي ولاجل ان الفاء للتعقيب يستعمل الفاء في كلام
العرب في الاجزية لما انها تعقب الشرط اي من حق الاجزية ان
تتعقب نزولها وجود الشرط بلا فصل كما في قوله ان دخلت
الدار فانت طالق ان الطلاق يقع عند وجود الدخول من غير
فصل وتراخي قوله قال اصحابنا اذا قال بعت منك هذا العبد
فقال الآخر فهو حر يكون ذلك قبولا للبيع اقتضاء لان الحرية
بدون قبوله لا يتحقق ويثبت العتق منه عقيب البيع بخلاف
ما لو قال وهو حر او هو حر فانه يكون ردا للبيع ولو قال للخياط
انظر الى هذا الثوب يكفيني قميصا فنظر فقال صاحب الثوب
فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه كان الخياط ضامنا لانه انما امر
بالقطع عقيب الكفاية بخلاف ما لو قال اقطعه او وقطعه

فقطعه فانه لا يكون الخياط ضامنا ولو قال بعت منك هذا الثوب

بعشرة فقال فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئا كان البيع تاما

اقتضاء لان الامر بقطعه دليل قبول البيع ولو قال ان دخلت هذه

الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط دخول الثانية عقيب دخول

الاولى متصلا به حتى لو دخلت الثانية اولا او الاولى اخرا او دخلت

الاولى اولا والثانية اخرا لكن بعد مدة لا يقع الطلاق اورد هذه

المسائل لتأييد ان الفاء للتعقيب في المذهب كما في اللغة ويحتمل

ان يكون تفريعا من حيث المعنى او بالعطف على ان العطف يستعمل

بغير الواو كما جاء في كلامهم قليلا نادرا لكن ما دل عليه سوق الكلام

هو الاول وبيانه ان الفاء في قوله فهو حر يدل على الترتيب ولا يترتب

العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق

الاقتضاء وصار كانه قال قبلت فهو حر بخلاف قوله

وهو حر لعدم ما يوجب التعقيب فبقي محتملا لرد الايجاب بان جعل

اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وقبول البيع بان يجعل انشاء

للحرية في الحال فلا يثبت القبول بالشك وكذلك الفاء في فاقطعه

يدل على انه انما اذن له بالقطع عقيب الكفاية على قضية الترتيب

نصا كانه قال ان كفاني قميصا فاقطعه فاذا لم يكف كان القطع

٢٧٧

حاصلا بدون الاذن فكان موجبا للضمان وقوله فاقطع في
المسئلة الثالثة فاسد كما مر قوله فهو حر قوله لكنه بعد المدة لا
يقع الطلاق لان موجب الفاء الوصل مع التعقيب فيقتضي
ان يكون الشرط دخول الثانية بعد دخول الاولى متصلا ولم يوجد
الانفصال فان قلت قد ذكر في اول الفصل الفاء للتعقيب ولم يتعرض
للوصل فكيف يستقيم تفريع هذه المسئلة على موجب الفاء قلت
التعقيب يتضمن صفة الوصل لان التعقيب لا يطلق الا على
التراخي المخصوص وهو التراخي بزمان قليل حتى لو كان بزمان فاصل
لا يكون ذلك تعقيبا الا ترى انه ماخوذ من العقب لمؤخر الرجل
لانه متصل به تعقيبا ومنه التعقيب بين الشيئين لمجيء
احدهما عقيب الاخر من غير لبث وقد يكون الفاء لبيان العلة اي
لاظهار ان المذكور بعدها او قبلها علة وهو اعم من ان يكون داخلة على
الحكم او العلة وكلاهما يوجدان في كلام العرب فالاول قولهم اطعمته
فاشبع او سقيته فارويته والثاني كقولهم للاسير ابشر فقد
اتاك الغوث فقد نجوت فان لحوق الغوث به علة البشارة لكن اذا
دخلت على العلة يشترط ان يكون لها دوام كالغوث في المثال
المذكور لانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء

الحكم فكان في العلة معنى التعقيب من وجه فيستقيم دخول الفاء
على العلة لثبوت التراخي فيها لكنه لما لم يكن متراخيا حقيقة كان
بمعنى العلة مجازا حتى لا يصار اليه الا عند التعذر مثال الذي مثاله كون الفاء
لبيان العلة ما قال علمائنا اذا قال المولى لعبده أدّ الي الفا فانت حر كان
العبد حرا في الحال وان لم يؤد شيئا ولو قال للحربي انزل فانت امن كان
امنا وان لم ينزل لان الفاء دخلت على العلة فصار معناه أدّ الي الفا
لانك حر فلا يتعلق العتق بالاداء لانه لا دلالة في الكلام على التعليق
وانما يصار اليه لتعذر حقيقتها وهو العطف لما سبق ان عطف
الخبرية على الطلبية غير جائز وكذلك المسئلة الثانية فان قلت فلم
لم يجعل تعليقا باضمار حرف الشرط على نحو ان اديت الي الفا فانت
حر وفيه عمل بحقيقة الفاء قلت لان الاضمار خلاف الاصل فاذا صح
الكلام بدونه لا يصار اليه من غير ضرورة لا يقال دخول الفاء على
العلة ايضا خلاف الاصل لان موجب الترتيب والعلة سابقة على
الحكم كما بينا لانا نقول فيما ذهبنا اليه عمل بحقيقة الفاء من وجه
لان العلة لما كانت مستدامة تحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار
هكذا ذكر في الشروح ولقائل ان يقول انه قامت الدلالة من حال

٢٧٩

المتكلم على ان المراد ههنا التعليق باضمار حرف الشرط او تضمين الامر معنى الشرط كما قامت في قوله رد الي الف والا فانت حر على ان في الكلام قلبا او انه جاء مقدرة وان كان القلب محتملا بعيدا من وجوه الكلام وكذا الحال المقدرة او نقول العطف ههنا يستقيم لصيرورة هذا الخبر انشاء شرعا والانشاء من انواع الطلب او لتضمين الخبر معنى الطلب ومثله جاء كثير في فصيح الكلام قال الله تعالى واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله الى قوله وقولوا للناس حسنا او لان هذه المناسبة انما تراعى في بليغ الكلام وكلامنا في كل كلام صادر عن كل متكلم بليغا كان او غيره او لان اشتراط هذه المناسبة ممنوع عند الفقهاء الا ترى ان قولها طلقني ولك الف لم يجعل حالا بل جعل عطفا مع اختلافهما خبرا وطلبا فاذا استقام العطف تعين العطف به لانه حقيقة هذه الكلمة واذا عطف كان الجزية متاخرة عن اداء الالف فصيرت للتعقيب قال وفي الجامع الكبير اذا قال الحربي افتح الباب فانت آمن او افتح لي الباب فانت آمن ... اذا قال امرأتي بيدك فطلقها في المجلس طلقت تطليقة

باثنة ولا يكون الثاني توكيلا بطلاق غير الاول هذا من نظائر دخول الفاء على حكم العلة ولهذا يقع الطلاق الواحد اذا طلقها لان الفاء لبيان حكم العلة فكان قوله فطلقها امرا بمباشرة ما فوض اليه من الامر باليد فصار كانه قال له اذا جعل الفاء لبيان حكم العلة طلقها بسبب ان امرها بيدك فكان الثاني هو الطلاق المفوض ولا يكون توكيلا بطلاق غير الاول فلا يقع الا واحدة وانما كانت بائنة لان المفوض اليه بالامر باليد هو البائن لانه كناية ولا يقع بالكناية الا الواحد البائن وللقائل ان يقول ان حقيقة الفاء وهي العطف صحيحة هنا فلم ترك الى جعله حكم العلة هب انه غير خارج عن دائرة الحقيقة لكن لا بد له من مرجح على العطف فان قلت تعذر العطف لاختلافهما خبرا وطلبا قلت فاء السببية لا بد لها من اضمار والا فهي للعطف والمسئلة الثانية اعني قوله ولو قال طلقها وجعلت امرها بيدك فطلقها في المجلس طلقت بتطليقتين بائنتين اختلفت النسخ فيها ففي بعضها ولو قال طلقها وجعلت امرها بيدك بالواو فطلقها في المجلس طلقت تطليقتين لان قوله طلقها امر اي توكيل بصريح الطلاق وقوله وجعلت امرها بيدك تفويض الطلاق اليه لكنه ليس بحكم الاول لان الواو لا يحتمل

ذلك فكان الثاني غير الاول فصار المامور وكيلا بتطليقتين احدهما
بائن وهو الامر باليد لانه كناية والاخر رجعي لانه صريح فاذا قال
في المجلس طلقتها فقد اتى بما وكل به وهو الطلقتان فوقعتا لكنه يكون
كلاهما بائنين لان الرجعي يصير بائنا مع البائن لانه اذا وقع البائن
فلا رجعة بعده وفي بعضها طلقها فجعلت امرها بيدك بالفاء فطلقها في
المجلس طلقت تطليقة واحدة ووجه هذه الرواية ما ذكر في المسئلة
المتقدمة فكانت المسئلة على هذه الرواية تفريعا على قوله وقد يكون
الفاء لبيان العلة او مثالا له وعلى الرواية الاولى كانت لاظهار
الفرق بين موجب الواو وبين موجب الفاء بطريق التاييد معنى
والمسئلة الثالثة اعني قوله وكذلك لو قال طلقها وابنها او ابنها
وطلقها فطلقها في المجلس وقعت تطليقتان تايد الرواية الاولى
لان وضعها بالواو ولذا يقع تطليقتان ثم اعلم ان قيد المجلس لوقوع
التطليقتين كما وقع في نسخ الكتاب لا يفيد وانما وقع اتفاقا ويحتمل
ان يكون سهوا من الكاتب لانه توكيل والتوكيل لا يقتصر على المجلس بخلاف
ما اذا جعل امرها بيدها لانه تمليك والتمليك تقتصر على المجلس
قال وعلى هذا اي وعلى ان الفاء لبيان حكم العلة قال اصحابنا اذا
اعتقت الامة المنكوحة ثبت لها الخيار اي خيار فسخ النكاح سواء

٢٨٣

كان زوجها عبدا او حرا خلافا للشافعي فيما اذا كان زوجها حرا وانما
قلنا بثبوته على الاطلاق لان قوله عليه السلام لبريرة حين عتقت
ملكت بضعك فاختاري اثبت الخيار لها بسبب ملكها بضعها بالعتق
لانه ادخل الفاء في الاختيار فكان الخيار ثابتا بسبب ملك البضع فكان
ملك البضع علة لثبوت الخيار لها وهذا المعنى اي ثبوت ملك البضع
لها لا يتفاوت بين كون الزوج حرا او عبدا بل ثبت الملك في الصورتين
فيثبت حكمه فيهما والا يلزم الخلف وهو غير جائز ويتفرع منه اي
من معنى الفاء المذكور في الحديث مسئلة اعتبار الطلاق بالنساء
اعلم ان الطلاق ينتقض بالرق حتى كان مع الحرية ثلثا ومع الرق ثنتان و
هذا بالاتفاق ولكن الخلاف في ان الاعتبار بحال الرجل او بحال المرأة
فعندنا بحال المرأة وعنده بحال الرجل حتى اذا كان الحر تحته امة يملك
عليها ثنتين عندنا وثلثة عنده وان كان العبد تحته حرة يملك عليها
ثلثا عندنا وعنده ثنتين ومذهبنا يتفرع على هذا الحديث فان بضع
الامة المنكوحة ملك الزوج ولم يزل عن ملكه بعتقها فلا بد من الضرورة
الى القول بازدياد الملك بعتقها حتى يثبت له الملك في الزيادة ويكون
ذلك سببا لثبوت الخيار لها وازدياد ملك البضع بعتقها معنى مسئلة
اعتبار الطلاق بالنساء فيدار مالكية الثلث على عتق الزوجة دون

عتق الزوج كما هو مذهب الشافعي بيانه ان بضع الامة المنكوحة ملك
الزوج ولم يزل عن ملكه بعتقها ومع ذلك يثبت لها الملك بالعتق
فعلم ان بالعتق يزداد الملك في المحل حتى يثبت له الملك في الزيادة
ويكون ذلك اي ازدياد الملك سببا لثبوت خيار المرءة لئلا تتضرر
المرءة بزيادة الملك في المحل وازدياد الملك في المحل يحتاج الى زيادة
المزيل وهو الطلقة الثالثة ولما كان ازدياد الملك بعتقها كان
ازدياد المزيل ايضا بعتقها ثبوتا للمسبب على وفاق السبب لقائل ان
يقول لا يلزم من بقاء ملك الزوج وثبوت الخيار بالملك لها ازدياد
الملك في المحل اذ جاز ان يكون له ملك ينقص ذلك بعتقها فانتقل
قدر نقصانه اليها حتى كان لها الخيار ويزول الملك بالفسخ منها
ونقول انما ازداد الملك لها لا للزوج والمزيل انما يعمل في ملكه عليها
لا في ملكها فلا يلزم ازدياد الملك لها على صلاحية ازدياد الطلاق

فصل ثم للتراخي

وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما فاذا قلت جاءني زيد ثم عمرو او قلت
ضربت زيدا ثم عمرا كان مجيء عمرو وضربه متراخيا لكن عند
ابي حنيفة رح يفيد التراخي في اللفظ والحكم جميعا كذا قالوا لان
هذه الكلمة لما وضعت للتراخي والاصل في كل شيء كماله وكمال

ـه يعني لو لم يستلزم ازدياد الملك لها لا زيادة الملك له لا انتقال الملك الثابت لها الى

التراخي ان يكون في اللفظ والحكم جميعا وهو بمنزلة ما لو
سكت ثم استانف وعندهما اي عند ابي يوسف ومحمد يفيد
التراخي في الحكم اي في وجود الفعل المتعلق بهما لا في اللفظ لان
الكلام متصل لفظا وحقيقة وبيانه اي بيان الاختلاف بين ابي حنيفة
وصاحبيه في هذه المسئلة وهي اربعة اوجه لانه اما ان علق الطلاق
بكلمة ثم في غير المدخول بها او في المدخول بها وفي كل واحد اما
ان اخر الشرط او قدم ففي الاولى هي فيما اذا قال لغير المدخول بها
ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق فعنده تتعلق الاولى
بدخول الدار لان دخول الدار شرط وتقع الثانية في الحال ولغت الثالثة
لان الثانية والثالثة مذكورتان بكلمة ثم فصار كانه سكت عن الاول
ثم استانفهما فلا يتعلقان بالشرط وتقع الثانية في الحال
لوجود المحل وعدم التعليق ولغت الثالثة لانتفاء المحل لانها غير
مدخول بها فتبين بالثانية لا الى عدة وعندهما يتعلق الكل اي كل
الطلاق بدخول الدار لاتصال الثانية والثالثة بها وبالكلام لفظا
ثم عند الدخول يظهر الترتيب في الوقوع عملا بالتراخي فلا تقع الا
واحدة وتلغو الثانية والثالثة لانها بانت بالاولى وفي الوجه الثاني
وهو انه اذا اخر الشرط وهو انه لو قال انت طالق ثم طالق ثم طالق

اذا دخلت الدار فعند ابي حنيفة رح وقعت الاولى في الحال لتجردها
عن التعليق لما انه صار كانه سكت عن الاولى ثم استانف بالثانية
فسكت عنها ثم استانف بالثالثة فلما بانت بالاولى لغت الثانية
والثالثة وعندهما تقع الواحدة عند الدخول لما ذكرنا اي يتعلق الكل
بالشرط وينزل بالترتيب عند الدخول في الوجه الثالث والرابع وفي
هما اذا كانت المرأة مدخولا بها فان قدم الشرط تعلقت الاولى بدخول
الدار وتقع ثنتان في الحال عند ابي حنيفة رح وان اخر الشرط وقعت
ثنتان في الحال وتعلقت الثالثة بدخول الدار وعندهما يتعلق الكل
بالدخول في الفصلين لاتصال الكلام معنى بكلمة ثم لفظا وعند الامام
في صورة تقديم الشرط يتعلق الاولى بالدخول وتقع الثانية و
الثالثة في الحال لتجردهما عن التعليق لانفصالهما عن الشرط وفي
صورة تاخير الشرط تقع الاولى والثانية في الحال وتعلقت الثالثة
بالدخول فان قلت على قول الامام في صورة التقديم الشرط في
المدخول بها وغيرها اذا تعلقت الاولى بالشرط ينبغي ان لا تقع الثانية
والثالثة بل يجب ان يلغو لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى لا
يتعلق بالشرط لا يشارك الاول فيما يتم به فلا يصح كالمعاد
نيه ايقاع لان ذلك انما ثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فينبغي قو

ثم طالق كلام مبتدأ ولو استأنف ذلك حقيقة لا يقع شيء فكذا

اذا استأنف حكما قلنا صحة العطف تبنى على الاتصال صورة واما التعليق

بالشرط فيبنى على الاتصال صورة ومعنى وهذا اختص بحرف الفاء

الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لا يتعلق

بالشرط توضيحه انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق

لا يتعلق الثاني والثالث بالشرط لعدم ما يوجب التعليق لكن يثبت

به الشركة فيما يتم به الاول للاتصال صورة ويمكن ذلك بدون حرف

العطف بان جعل خبرا مبتدأ كذا قيل **فصل** بل لتدارك الغلط فانها

موضوعة للاضراب للاعراض عن الاول منفيا كان او مثبتا على

سبيل تدارك الغلط باقامة الثاني مقام الاول فاذا قلت جاءني

زيد بل عمرو وكنت قاصدا للاخبار بمجيء زيد ثم تبين لك انك غلطت

في ذلك فتضرب عنه الى عمرو فتقول بل عمرو واذا قلت ما جاءني زيد بل

عمرو فمعناه بل جاءني عمرو عند الجمهور وبل ما جاءني عمرو وعند المبرد

وقال عبد القاهر الكلام مما يحتمل الوجهين وقد تدخل عليه كلمة لا تاكيدا

للنفي وهذا اي الاعراض عما قبله انما يصح في كل موضع يصح الرجوع

عن الاول وفيما لم يمكن صار كلمة بل فيه بمنزلة العطف المحض فيثبت

الثاني مضموما الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب الا ترى

٢٨٧

وهنا اشار بذلك الى ان يكون كلمة بل ليس للاضراب مطلقا كما توهم من قول المصنف بل فيما يصح الرجوع فيه عن الاول

انه اذا قال لامرأته الغير المدخول بها انت طالق واحدة لا بل
ثنتين وقعت واحدة لان قوله لا بل رجوع عن الاول باقامة الثاني في
مقام الاول ولم يصح رجوعه فيقع الاول فلا يبقى المحل عند قوله
ثنتين ولو كانت مدخولا بها يقع الثلث لانه لا يمكن الرجوع فيقع
الاول والاخران معه بخلاف ما اذا كانت المرأة غير مدخول بها
حيث تقع واحدة لانه لا يصح الرجوع عنها فوقعت قبل ثنتين بها
ولا يبقى محلا عند قوله ثنتين فلا يقعان وهذا اي وقوع الثلث
في المدخول بها بكلمة بل بخلاف ما لو قال لفلان علي الف لا بل الفان
حيث لا يجب ثلث الاف بل يجب الفان عندنا وعند زفر رح ثلثة الاف
لان حقيقة اللفظ لتدارك الغلط باثبات الثاني مقام الاول ولم
يصح ابطال الاول فيجب تصحيح الثاني مع بقاء الاول وذلك بطريق
زيادة الالف على الالف الاولى بخلاف قوله انت طالق واحدة لا
بل ثنتين لان هذا انشاء وذلك اخبار والغلط انما يكون في الاخبار
دون الانشاء فامكن تصحيح اللفظ بتدارك الغلط في الاقرار دون
الطلاق حتى لو كان الطلاق بطريق الاخبار بان قال طلقتك امس واحدة
لا بل ثنتين يقع ثنتان لما ذكرنا قوله وهذا اي وقوع الثلث بخلاف
قوله لفلان علي الف لا بل الفان حيث لا يجب ثلثة الاف وعندنا

كما قال زفر رح لان بل للرجوع عن الاول با قامة الثاني مقامه ورجوعه
عن الاقرار بالف باطل لبطلان الانكار بعد الاقرار لكن اقراره بالالفين
على وجه اقامتهما مقام الاول صحيح فيلزمه الالفان مع الالف الاول
كما لو قال له على الف درهم بل الف دينار فيلزم المالان لاختلاف
الجنس وكما في مسئلة الطلاق وقلنا ان حقيقة بل التدارك الغلط باثبات
الثاني مقام الاول ولم يصح عند ابطال الاول فيجب تصحيح الثاني مع بقاء
الاول وذلك في الاعداد على ما هو العادة بان يبقى العدد الاول ويراد
بالثاني كماله فيزاد الالف على الالف فكانه قال الا بل معه لك الالف
الف اخرى الا ترى اذا قال الرجل سني ستون بل سبعون يراد به زيادة
عشرة على ستين لا ان يراد به ضم سبعين بتمامها الى ستين وهذا
بخلاف مسئلة الطلاق لان الطلاق انشاء وذلك اي الاقرار بالالف
اخبار والغلط انما يكون في الاخبار دون الانشاء لان ايجاد امر لم يكن
بعد ما وجد شيء لا يمكن تداركه بان يجعل باقيا على عدمه فاما الخبر
فيحتمل الصدق والكذب فيمكن تداركه بالصدق ونفي الكذب
فامكن تصحيح اللفظ بتدارك الغلط في الاقرار دون الطلاق حتى
لو كان الطلاق بطريق الاخبار يقع ثنتان لما ذكرنا هذا حاصل
ما ذكر في هذا المقام وفيه بحث لان الرجوع في الطلاق انما لا يصح

اذا كان صدر الكلام عاملا بمجرد التلفظ به وصدر الكلام اذا كان
في آخره ما يغير اوله يتوقف على آخره واي تغير اقوى واظهر من
الاعراض عن الاول وايضا اين تداركتم الغلط في مسئلة الاقرار
غايته انه ضم الالف الثاني وهو لا يتعرض للاول لا ذاتا ولا وصفا الا
ترى انه لو قال له علي الف والف لا يكون هذا في شيء من الرجوع والتغيير
عن الاول لا في اصله ولا في انفراده فعلم ان بضم الاول الى الثاني لا
يتعرض بالاول بوجه لا ذاتا ولا وصفا **فصل** لكن للاستدراك وهو
اصلاح الخلل بدفع التوهم الذي تقرر في الكلام السابق نحو قولك
ما رأيت زيدا لكن عمرا والدفع وهم من يتوهم ان عمرا ايضا غير مرئي
فازالت كلمة لكن هذا التوهم فان قلت من اين حدث هذا التوهم وليس
في الكلام اعني قولك ما رأيت زيدا تعرض لرؤيته لا صريحا ولا اشارة
قلت محل هذا العطف فيما اذا كانت بين الشخصين ملازمة في
سبب من اسباب رؤيته ونحوها فاذا نفيت رؤية احدهما فقد وقع
في قلب السامع ان الثاني ايضا غير مرئي باعتبار تلك الملازمة فيسند
ما وقع في قلب السامع من التوهم ان عمرا غير مرئي بعد النفي فيكون
موجب اثبات ما بعده واما نفي ما قبله فثابت بدليله هذا بيان

الفرق بين لكن وبل بوجهين احدهما ان لكن لا يستدرك بها بعد
الايجاب فلا تقول رأيت زيدا لكن عمرا وبل يقع بعد الايجاب والنفي معا
وثانيهما ان موجب لكن اثبات ما بعده واما نفي ما قبله فثابت بدليله
لا بكلمة لكن كما مر بخلاف بل فانه يوجب نفي الاول واثبات الثاني
بوضعه وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام جملتا مختلفا
نفيا واثباتا جاز الاستدراك بلكن في الايجاب ايضا كما جاز في بل تقول
جاءني زيد لكن عمرو لم يأت العطف بهذه الكلمة اي بلكن انما يتحقق
ويتأتى عند اتساق الكلام والمراد باتساق الكلام انتظام من نسق الشيء
اذا جمعه وذلك بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض
غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي
ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض اخر الكلام اوله كما في قولك جاءني زيد
لكن عمرو لم يأت فان كان الكلام متسقا بان يتصل الكلام ويكون محل الاثبات
غير محل النفي يتعلق النفي بالاثبات الذي بعده اي يرتبط النفي
بالاثبات ولا يتباعدان بان يتعلق النفي بما قبله ويكون الاثبات
مستانفا والا اي وان لم يوجد الاتساق بان فات احد الشيئين
المذكورين في الاتساق فهو اي الكلام بلكن مستانف مثال
الاتساق ما ذكره محمد في الجامع اذا قال لفلان علي الف درهم قرضا

فقال فلان لا ولكن غصب لزم المال النفي في مسئلة الجامع هو ما قال فلان لا والاثبات هو قوله لكنه غصب ومعناه يتعلق النفي بمحل الاثبات لان محل الاثبات هو السبب لا اصل المال فالنفي هو قوله لا انما يتعلق بالسبب لا باصل الاقرار لان الكلام متسق اي كلام المقر مع كلام المقر له متوافقان لا متنافيان لان المقر له انما نفى سببا واثبت سببا ولا يتعرض كلامه باصل المال كذا قيل وهو معنى الاتساق لان النفي والاثبات لا يتوجهان على شيء واحد فظهر ان النفي كان في السبب دون نفس المال وكذلك لو قال لفلان علي الف من ثمن هذه الجارية وقال فلان الجارية جاريتك ولكن لي عليك الف لزم المال فظهر ان النفي كان في السبب لا في اصل المال فكان الكلام متسقا ولو كان في يده عبد فقال هذا لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان اخر فان وصل كان العبد للمقر له الثاني وهو فلان اخر لان النفي يتعلق بالاثبات يعني اذا وصل قوله لكنه لفلان اخر بقوله ما كان لي قط كان وصله بيانا انه نفى الملك عن نفسه الى الثاني لا انه نفاه مطلقا فكان النفي في قوله ما كان لي قط متعلقا مرتبطا بالاثبات وهو قوله لكنه لفلان اخر لا انهما متنافيان متناقضان وان فصل قوله لكنه لفلان اخر عن النفي كان العبد للمقر الاول

لان هذا نفي مطلقا اي نفي عن نفسه وعن كل احد فكان قول المقر له
الاول ردا للاقرار وتكذيبا للمقر حملا للكلام على الظاهر وكان العبد
للمقر الاول وهو من في يده وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة للثالث
على ذي اليد وشهادة الفرد لا يثبت الملك فبقي العبد ملكا له ولقائل
ان يقول ان قوله ما كان لي قط نفي للملك في الزمان الماضي مستغرقا
والتحويل الى المقر له الثاني يعتمد ثبوت الملك للمقر الاول وكلا
لتغييره باصله كيف وقد اكده بكلمة قط المستغرقة بالنفي في الازمنة
الماضية حيث صار مفسرا مقطوعا عن احتمال التاويل ولا يجعل الكلام
الاخير لتحويل الاول لانه بيان التبديل وبيان التبديل لا يصح موصولا
ولا مفصولا وايضا انما يعتبر صدر الكلام على وفاق الاخير مهما
امكن وهنا استقام الجمع بينهما مع بقاء حقيقة الاخير بان يكون
شهادة واخبارا منه حسبة بان العبد حق لاحق من غير تحويل
منه ولو ان تزوجت نفسها بغير اذن مولاها بمائة درهم
فقال المولى لا اجيز العقد بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين بطل

٢٩٣

العقد لان الكلام غير متسق فان نفي الاجازة واثباتها بعينها لا يتحقق
فانه صرح بنفي النكاح بقوله لا اجيز النكاح ولكن اجيزه اثباتا بعد رده
فلا يقبل الاستدراك فكان قوله اجيزه بعد رد العقد وفيه اشكال لان
مقصد الكلام وانكار رد للنكاح باطلاقه ظاهر لكنه يحتمل ان يكون
ردا للنكاح مقيدا بمائة وان كان في حيز المجاز فينبغي ان يقيد بدلالة
اخره بطريق بيان التغيير ضرورة توقف صدر الكلام على اخره اذا كان
مغيرا له وكذلك لو قال لا اجيزه ولكن اجيزه ان زدتني خمسين على
المائة يكون فسخا للنكاح لعدم احتمال البيان لان من شرطه الاتساق
ولا اتساق فقوله ومثاله ما ذكر محمد مع مسئلة الاقرار بالالف من ثمن
الجارية نظير الاتساق وقوله ولو كان في بيع عبد فقال هو لفلان
في صورة فصله نظير غير المتسق لفوات الاتصال ومسئلة اجازة
النكاح نظير غير المتسق لتوجه النفي والاثبات على شيء واحد

فصل أو لتناول احد المذكورين لا على التعيين ولهذا لو قال
لعبيده هذا حر او هذا كان بمنزلة قوله احدهما حر حتى كان
له ولاية البيان اي له ان يبين احدهما ايهما شاء مباركا كان او بشرا
ثم تناوله لاحد المذكورين اما على سبيل البدل كما مر في مسئلة الحرية
واما على سبيل العموم كما يأتي في مسئلة التوكيل فقوله لو قال وكلت ببيع
هذا العبد هذا او هذا كان الوكيل احدهما او يصح البيع لكل واحد منهما
ولو باع احدهما ثم عاد العبد الى ملك الموكل لا يكون للآخر ان يبيعه و
لهذا قال ويصح البيع لكل واحد منهما في مسئلة التوكيل
لكن اعتبار العموم لا يتجاوز تناوله احدهما فانه لا نهاية له في جميع
مواقعه ولهذا لو باع احدهما ثم عاد العبد الى ملك الموكل
لا يكون للآخر ان يبيعه على تناوله لاحد المذكورين فان قلت
ما الفرق بين المسئلتين قلت التوكيل فيه معنى اباحة التصرف
في مال نفسه للوكيل بعد ان كان محظورا والاباحة توجب العموم

مثل قوله جالس الحسن او ابن سيرين ولان مقصوده بيع ماله ولا
يحصل ذلك الا بالعموم قوله ولو قال الزوج لثلث نسوة له هذه
طالق او هذه وهذه طلقت احدى الاوليين وطلقت الثالثة في
الحال لانعطافها لكون الثالثة معطوفة على المطلقة من الاوليين
ويكون الخيار للزوج في بيان المطلقة منهما لانه بمنزلة ما لو قال احدكما
طالق وهذه وعلى هذا قال زفر رح اذا قال لا اكلم هذا او هذا وهذا
كان بمنزلة قوله لا اكلم احد هذين وهذا فلا يحنث ما لم يتكلم احد
الاوليين والثالث وعندنا لو كلم احد الاوليين وحده يحنث ولو
كلم احد الاخريين لا يحنث ما لم يكلمهما وقال الفراء يخير بين الاولى
وبين الاخريين لانه جمع بينهما بحرف او فصار كما لو قال هذه
طالق او هاتان بمنزلة قوله لا اكلم هذا او هذا وهذا ولكنا
نقول سوق الكلام لايجاب الطلاق في احدهما والعطف
لاثبات الشركة فيما يسوق الكلام له فصار كانه قال احدكما طالق وهذه

واما في مسئلة التكلم فانما يتعين العطف على القريب لانه الاصل في
العطف الا ان يكون غير القريب مقصودا في الكلام كما في مسئلة
الطلاق فان المقصود بالطلاق هو احدهما بغير عين وههنا
المقصود بترك التكلم كلاهما لا احدهما بغير عين فلا يعدل عن
الاصل وهذا لان او لما تناول احد المذكورين كان ذلك نكرة
وقد قامت فيها دلالة العموم وهو النفي فكان عاما الا انه لما كان
اصلها الافراد كان عمومها على الافراد حتى ان من قال لا يطيع فلانا
او فلانا فاطاع احدهما كان عاصيا ولو قال و فلان لم يكن عاصيا
حتى يطيعهما جميعا ولقائل ان يقول على مسئلة الطلاق يجاز
ان يكون المقصود احد الامرين طلاق الاولى او طلاق الاخريين فلما تعارض
جهتا المقصود ترجح جهة القرب للعطف او يقول لما كان معطوف

٢٩٧

والاخريين فلا يطلق الثالثة في الحال وهذا هو الغرض من هذا الاعتراض فعلى هذا الثالثة ايضا موقوف الى البيان والزوج

على المقصود بالطلاق والمقصود لا يجاوز الامرين فعلى ايهما تعطف
كانت المطلقة اما الواحدة واما الاثنتان مطلقا او لبين كانتا
او اخريين فينبغي ان لا تطلق واحدة ويتوقف على اختيار الزوج
قوله ولو كلم احد الاولين والمراد الاول بدلالة قوله ولو كلم احد
الاخريين لا يحنث ذكر في اصول السرخسي هكذا ان كلم الاول
وحده يحنث وان كلم احد الاخريين لا يحنث ما لم يكلمهما قوله

ولو قال بع هذا العبد او هذا كان له ان يبيع احدهما ايهما شاء
لان كلمة او في موضع الانشاء للتخيير لان قولك اضرب زيدا او عمرا
لتناول احدهما غير عين والامر للايتمار ولا يتصور الايتمار بايقاع
الفعل في غير العين فيثبت التخيير ضرورة التمكن من الايتمار قوله

ولو دخل او في المهر بان تزوجها على هذا او على هذا يحكم مهر المثل
عند ابي حنيفة لان اللفظ يتناول احدهما والموجب الاصلي مهر
المثل فيترجح ما يشابهه ولو دخل او في المهر بان قال تزوجتك
على هذه الالف من دراهم او على هذه المائة من دنانير مثلا يحكم
مهر المثل عند ابي حنيفة لان الموجب الاصلي في باب النكاح مهر المثل

كالقيمة في باب البيع وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية صحيحة معلومة
قطعا ولم توجد فوجب المصير اليه وقال صاحباه انها توجب التخيير
فللزوج ان يعطي احد المهرين شاء لكنا نقول ان وضع لتناول احد
الامرين وهو مجهول فاذا فسدت التسمية بجهالته يصار الى موجبه الاصلي
واما التخيير فانما يثبت ضرورة التمكن من الايتمار في الطلب كالامر
ونحوه قوله وعلى هذا قلنا التشهد ليس بركن في الصلوة لان قوله
عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك هذا
الاول اشارة الى التشهد والثاني اشارة الى القعدة علق الاتمام باحدهما
لان او لتناول احد المذكورين فلا يشترط كل واحد منهما بل احدهما
وقد شرطت القعدة بالاتفاق وهذا لو قرء التشهد بدون القعدة
لا يكون مجزيا بالاجماع فلا يشترط قرءة التشهد وعند الشافعي
التشهد في القعدة فرض وعندنا واجب حتى يجب سجدة السهو اذا
سهى عنه لكن الصلوة يتم بدونه لوجود اركانها لما ذكرنا من التمسك
بكلمة او في الحديث فان قلت لفظ الاتمام لا يدل على انه لم يبق فرض
بعده كما في قوله عليه السلام اذا وقف بعرفات فقد تم حجه فانه
بقي عليه طواف الزيارة بالاجماع قلت حقيقة الاتمام في الشيء
انه لم يبق بعده جزء من اجزائه فاما ان يراد به الاشراف

فهو مجاز كما روي عن عبد الله بن عباس قال عليه السلام اذا رفعت رأسك من اخر السجدة فقد تمت صلوتك وارادة المجاز في بعض الصور لا يدل على ترك الحقيقة في اللفظ كذا في شرحه قوله ثم هذه الكلمة في مقام النفي توجب نفي كل واحد من المذكورين حتى لو قال لا اكلم هذا او هذا يحنث اذا كلم احدهما لما سبق انها تناولت احد المذكورين وهو نكرة في سياق النفي فيعم فان قلت المكان بمنزلة احدهما وهو معرفة باضافته الى المعرفة فلا يصير عاما قلنا لا نسلم انه في معنى احدهما بل في معنى واحد منهما على ان المضاف انما يكون معرفة اذا كان معهودا الا ترى ان غلام زيد لا يفيد التعريف اذا كان له غلامان الا اذا كان الغلام معهودا بين المتكلم والسامع على ما تقرر في النحو قوله وفي مقام الاثبات تتناول كلمة او احدهما مع صفة التخيير ينبغي ان يراد به مقام الانشاء والطلب بدلالة قوله كقولهم خذ هذا او ذلك والا لا يستقيم على الاطلاق وفي ضرورة التخيير عموم الاباحة اباحة كل واحد من المذكورين الا ترى انه

يقال جالس الفقهاء او المحدثين كان معناه عندهم جالس احدهما وكلاهما

ان شئت قال الله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما

تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة تائيد لعموم الاباحة او

بيان له فان قلت قوله ومن ضرورة التخيير عموم الاباحة ينقض مسئلة

التوكيل هذا او هذا والتوكيل ببيع هذا العبد او هذا قلت المراد

ومن ضرورة التخيير عموم الاباحة في مقام الاباحة المقصودة واما

في التوكيل اباحة التصرف فليس ذلك باباحة مقصودة بل كان فيه

معنى الاباحة من وجه فلا يكون التوكيل اباحة من كل وجه قوله قال

الله تعالى فكفارته الاية اورده بغير الواو دليلا على عموم الاباحة

او بيانا لها لان الواجب فيها واحد من الجملة غير عين والمكلف مخير

في تعيين واحد منها فعلا لا قولا فيتعين في ضمن الفعل وهو مذهب

جمهور الفقهاء ويسمى هذا واجبا مخيرا قوله وقد يكون او بمعنى حتى

كما قيل في الاية قال الله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم

قيل معناه حتى يتوب عليهم وهو قول بعض الائمة من اهل
التفسير ووجهه انه اما او يتوب جعل عطفا على شيء او على
ليس وكلاهما اعني عطف الفعل على الاسم او عطف المستقبل
على الماضي لا يحسن فاذا تعذرت الحقيقة استعير اولما يحتمله
وهو الغاية لان كلمة او لما تناولت احد المذكورين كان احتمال كل
منهما منتاهيا بوجود صاحبه فشابه الغاية من هذا الوجه
والكلام يحتمله لانه للتحريم وهو يحتمل الامتداد واعترض عليه
بان عطف المستقبل على الماضي حسن اذا كان المطلوب من
احدهما الاخبار عن الماضي ومن الآخر الاخبار عن المستقبل بل
احسن كما في عطف الجملة الفعلية على الاسمية اذا كان المطلوب
من احدهما التجدد والحدوث ومن الآخر الثبوت مع ان بينهما
بعد التناسب بالنسبة الى الفعلين واجيب عنه بان المراد عطف
الفعل المذكور على ما قبله من الاسم والماضي لا مطلق الفعل
والاسم ولا مطلق الماضي والمضارع وبيانه انه لو عطف على
ليس كان المعنى ابتداء نفي الامر له في الحال والتوبة عليهم في الاستقبال

٣٠٢

ولا طائل تحته من حيث المعنى ولو عطف على شيء كان المعنى ليس لك احد الامرين اي شيء والتوبة عليهم وليس ذلك معنى الكلام مع كونه بمعزل من السداد واعترض عليه ايضا بانه يمكن ان يكون معطوفا على قوله تعالى او يكبتهم ويكون ليس اعتراضا بينهما واجيب عنه بان المراد ان جعلت او يتوب متعلقا بالقريب بتعذر العطف فيلزم جعله بمعنى حتى عملا بمجازه وذا لا يدفع صحة عطفه على السابق والتحقيق في هذا المقام ان المصنف اختار ان او يتوب بمعنى حتى وانما حكى قول بعض العلماء فيه للتمثيل على قوله فلم يهمنا دفع الاعتراض الوارد على قولهم قوله قال اصحابنا

لو قال لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار يكون او بمعنى حتى حتى

لو دخل الاولى ولا حنث ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه و بمثله

لو قال لا افارقك او تقضي ديني يكون بمعنى حتى اي حتى ان تقضي ديني تائيد الجعل او بمعنى حتى او بيان او تفريع قال فخر الاسلام وعلى هذا قال اصحابنا فيمن قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان معناه حتى ادخل فلو دخل الاولى ولا حنث ولو دخل الثانية اولا ثم دخل الاولى بر في يمينه لان المحلوف عليه دخول الاولى قبل الثانية فاذا دخل الاولى ولا قبل الثانية حنث ولو

دخل الاولى بعد الثانية لا يحنث وانما جعلت او بمعنى حتى لان او
اذا دخلت بين النفي والاثبات تكون بمعنى حتى في استعمالهم وهذا
يصير ما بعدها غاية في هذا الموضع وكان ترك المعنى الحقيقي
في مواقع النفي والاثبات بدلالة الاستعمال والعادة

فصل

حتى للغاية كالى فاذا كان ما قبلها قابلا للامتداد وما بعدها
يصلح غاية له كانت الكلمة عاملة بحقيقتها الا ان بينهما فرق
وهو ان مجرور حتى يكون اخر جزء من الشيء كما يقول اكلت السمكة
حتى راسها ولا يقال حتى نصفها او ثلثها وكون المجرور على هذه
الصفة غير مشروط في الى قال الله تعالى فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ
وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وحتى كما يستعمل للغاية يستعمل للجزاء والعطف
ايضا وضابطتها ان حتى اذا كان ما قبلها قابلا للامتداد وما
بعدها يصلح غاية له اي منتهى لما قبلها كانت عاملة بحقيقتها
وهي الغاية الخالصة وانما شرط الامتداد والانتهاء لذلك لان
الغاية هي التي ينتهي اليها شيء ولا يتاتى ذلك الا بان يمتد الاول
وينتهي بالثاني فلا بد من صلاحية الاول للامتداد والثاني
للانتهاء به مثاله ما قال محمد اذا قال عبدي حر ان لم اضربك
حتى يشفع فلان او حتى تصيح او تشتكي بين يدي او حتى يدخل الليل

كانت الكلمة عاملة بحقيقتها لان الضرب بالتكرار يحتمل الامتداد
وشفاعة فلان وامثالها تصلح غاية للضرب فلو امتنع عن الضرب
قبل الغاية حنث قوله تصلح غاية للضرب لان الناس يمتنعون عن
الضرب عادة بالشفاعة وامثالها وكذلك لو حلف وقال والله لا يفارق
غريمه حتى يقضي ديني ففارقه قبل قضاء الدين حنث فان كلمة حتى
للغاية لان الملازمة وهي عدم المفارقة يحتمل الامتداد وقضاء
الدين يصلح منهيا للملازمة قوله واذا تعذر العمل بالحقيقة لمانع
كالعرف كما لو حلف ان يضربه حتى يموت او حتى يقتله حمل على
الضرب الشديد باعتبار العرف فان لم يكن الاول قابلا للامتداد
والآخر لا يكون صالحا للغاية وصلح الاول سببا والثاني جزاء حمل
على الجزاء مثاله ما قال محمد اذا قال لغيره عبدي حر ان لم اتك حتى
تغديني فاتاه فلم يغده لا يحنث لان التغدية لا تصلح غاية للاتيان
بل هو داع الى زيادة الاتيان وصلح الجزاء فحمل عليه فيكون بمعنى لام كي
فصار كما لو قال ان لم اتك اتيانا جزاءه التغدية جواب اشكال وهو
ان يقال انه لو حلف ان يضربه حتى يموت فالضرب يحتمل الامتداد
والموت يصلح منتهى للفعل ومع ذلك لم يجعل حتى للغاية وهذا
لو منع عن الضرب قبل الموت لا يحنث فاجاب بانه انما يترك العمل بالحقيقة

ههنا بالعرف فان قلت ان صدر الكلام يشير الى انه ترك العمل بالحقيقة
حتى في قوله والله لاضربه حتى يموت والجرة يصرح الى انه ترك
العمل بالحقيقة ما دخل عليه حتى واذا حمل على الضرب الشديد لم
يتعذر العمل بالحقيقة حتى لان العرف لا يمنع ان يجعل الضرب الشديد
غاية لتكرار الضرب فيكون معنى كلامه لاضربنه حتى اصابه
الضرب الشديد قلت ان حقيقة حتى وهو ان يجعل ما دخل عليه
حتى ظاهرا غاية للصدر متروكة بلا نزاع وشك وفيما نحن
قوله فلم يغده لا يحنث لان الصدر وهو الاتيان ليس بممتد ولا
لتغدية لا تصلح غاية للاتيان لان غاية الشيء منهية له ومنافية
لوجوده والتغدية احسان والاحسان سبب لقصد الاتيان وما
يكون سبب شيء يكون مفضيا اليه لا منافيا ومناهيا له فاذا لم يكن
الاول قابلا للامتداد والاخر صالحا للغاية ترك حقيقته وهي
الغاية وحمل على معنى الجزاء لان بين الغاية والجزاء من المناسبة
ان الشرط ينتهي الى الجزاء كما ان المغيا ينتهي الى الغاية فيكون بمعنى
لام كي لان الاول لما كان سببا كان الغرض منه المسبب قال واذا
تعذر هذا اي حمله على الجزاء بان لا يصلح الاخر جزاء للاول حمل على

العطف المحض مجاز للمناسبة بينهما وهو المعطوف يعقب المعطوف عليه كما ان الغاية يعقب المغيا مثاله ما قال محمد اذا قال عبدي حر ان لم آتك حتى اتغدى عندك اليوم او قال ان لم تاتني حتى تتغدى عندي اليوم فاتاه فلم يتغد عنده في ذلك اليوم حنث وذلك لانه لما اضيف كل واحد من الفعلين الى ذات واحد لا يصلح ان يكون فعله جزاء لفعله فيحمل على العطف المحض اي على العطف بمعنى الفاء او بمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقف البر على وجود الفعلين اي الاتيان والتغدي بوصف التعقيب فيكون المجموع شرطا للبر

فصل

الى لانتهاء الغاية اي لانتهاء ما قبلها بالغاية وهي ما دخل عليه الى تقول سرت من البصرة الى الكوفة فالسير ينتهي بالكوفة وهي الغاية ثم هو في بعض الصور يفيد معنى امتداد الحكم بان لا يكون صدر الكلام ممتدا فتذكر كلمة الى ليمتد الصدر الى الغاية كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فان الصوم امر يقع على الامساك ساعة ولا يمتد الى ساعة اخرى فذكر الليل بكلمة الى

لمد الامساك الى الليل وفي بعض الصور يفيد معنى الاسقاط بان يكون
الصدر متناولا لما وراء الغاية فيذكر الغاية ليسقط الحكم عما
وراءها فان افاد الامتداد اي افاد الى معنى الامتداد لا تدخل الغاية في
الحكم اي في حكم المغيا لعدم تناول الصدر وان افاد الاسقاط تدخل نظير
الاول اي الامتداد اشتريت هذا المكان الى ذلك الحائط لا يدخل
الحائط في البيع اذ المكان يطلق على الاقل والاكثر فتكون الغاية
لمد الحكم ونظير الثاني باع بشرط الخيار الى ثلثة ايام فانه تدخل
الغاية في الحكم لان الغاية ههنا حد الاسقاط فانه لو شرط الخيار
مطلقا يثبت مؤبدا ويفسد العقد فكان ذكر الغاية لاخراج
ما وراءها وبمثله اي مثل الثاني لو حلف لا يكلم فلانا الى شهر
كان الشهر داخلا في الحكم وقد افاد فائدة الاسقاط ههنا لان
قوله لا يكلم يتناول الشهر وما فوقه فيكون ذكر الشهر لاسقاط
ما وراء الشهر وفي هذين المثالين اشتباه لان معنى كون الى للغاية
ان تدخل الى على اخر ما ينتهي اليه الصدر او على ما يلاقي اخره
لانتهاء المغيا به وههنا دخل على تمام المدة فلا يكون للغاية
بل يكون للتوقيت والتاخير وعلى هذا قلنا المرفق والكعب
داخلان تحت حكم الغسل في قوله تعالى الى المرافق لان كلمة الى

ههنا للاسقاط فانه لولاها لاستوعبت الوظيفة جميع اليد

اي على ان كلمة الى تفيد اسقاط ما وراءها اذا تناولها الصدر

فانه لولاها اي لولا الغاية لاستوعبت الوظيفة اي وظيفة

اليد من الوضوء وهي الغسل جميع اليد لان اليد اسم للجارحة من

رؤس الاصابع الى الابط فكان ذكر المرافق لاسقاط ما وراءها

ولقائل ان يقول دخول الغاية فيما اذا كان الصدر متناولا لما

وراءها تحت المغيا دعوى مجرد من غير برهان ولهذا قلنا الركبة

من العورة لان كلمة الى في قوله عليه السلام عورة الرجل ما تحت سرته

الى ركبته تفيد فائدة الاسقاط فتدخل الركبة في الحكم اي لاجل

ان الصدر اذا كان متناولا لما وراءها تدخل الغاية تحت المغيا

فتدخل الركبة في العورة لان ما تحت السرة يتناول لما وراء الركبة

فكان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها وقد تفيد كلمة الى تاخير

الحكم الى الغاية اذا دخلت في الازمنة ومعنى التاخير التاجيل

وهو ان لا يكون الشيء ثابتا في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم
يثبت بعد وجود الغاية ولولا الغاية لكان ثابتا في الحال كالبيع الى
شهر فانه لتاخير المطالبة الى مضي الشهر ولولا الغاية لكانت المطالبة
ثابتا في الحال ولهذا قلنا اذا قال لامرأته انت طالق الى شهر ولا نية
له لا يقع الطلاق في الحال قيد بقوله ولا نية له لانه لو قال انت
طالق الى شهر ونوى التنجيز تطلق في الحال ويلغو اخر الكلمة لانه
نوى حقيقة كلامه لان ذكر الشهر ههنا لا يصلح لمد الحكم والاسقاط
شرعا والطلاق يحتمل التاخير بالتعليق فيحمل عليه فانه اراد ان يقع
الطلاق في الحال وينتهي بمضي الشهر ولكن الطلاق لا يقبل التوقيت لانه
لا يمتد فاذا نوى التاخير تاخر الوقوع الى مضي الشهر لانه نوى محتمل
كلامه اذ الطلاق يقبل الاضافة بقوله انت طالق غدا والى يستعمل
في التاخير كما يستعمل في التعقيب فصار تقديره كلامه انت طالق
مؤخرا الى شهر فان لم يكن له نية وقع في الحال عند زفر وعندنا لا يقع
الطلاق في الحال لان ذكر الشهر ههنا لا يصلح لمد الحكم ولا للاسقاط
شرعا لتعذر العمل بالغاية فصار الى ما يحتمله كلمة الى وهو التاخير
والطلاق يحتمل التاخير بالتعليق فيحمل عليه احترازا عن الغاء الكلام
فصل على للالزام واصله في اللغة لافادة معنى التفوق والتعلي

وهو قد يكون حسا كما في قولهم زيد على السطح وقد يكون معنى كما في

قولهم فلان علينا امير ولفلان على دين لان الدين يستعلى من يلزم به

ولذا يقال ركبه دين وهذا اى لاجل ان كلمة على للالزام والتعلي معنا قلنا

اذا قال لفلان على الف يحمل على الدين بخلاف ما لو قال عندي او معي او قبلي

لانه لم يذكر كلمة الوجوب والالزام فلا يحمل على الدين بل على الحفظ

والامانة وعلى هذا قال محمد رح في السير الكبير اذا قال راس الحصن

امنوني على عشرة من اهل الحصن ففعلنا فالعشرة سواه وخيار

التعيين له ولو قال امنوني وعشرة او فعشرة او ثم عشرة فكذلك

وخيار التعيين للامن اى على ان كلمة على لافادة التفوق والتعلي

قلنا اذا قال راس الحصن اى رئيسهم واميرهم امنوني على عشرة من اهل

الحصن ففعلنا اى اعطينا الامان فكان العشرة سوى راس الحصن

امنين مع راس الحصن وخيار تعيين العشرة اليه لانه طلب امان

نفسه على عشرة بكلمة على فيكون مستعليا عليهم في ثبوت الامان

وذلك بان يكون له عليهم ولاية التعيين حتى لو قال امنوني و

عشرة او فعشرة او ثم عشرة ففعلنا فخيار التعيين للمؤمن امن

اعطى الامان لانه عطف امانهم على امان نفسه من غير ان يشترط

لنفسه تعليا عليهم في امانهم فلا يكون اليه الخيار وقد يكون

قوله لان الدين الخ اشار الى ان الشارح رحمه الله بذلك تكلم ان المعنى اللغوي الشرعي في معناه الشرعي ان الدين ايضا الزام على الذي لزم ... تفوق له على الدين ... ٣١١ ... لان حقيقة اللزوم في الالزام وحقيقة الدين لانه يجب عليه ويلزمه ١٢ معدن

قوله فالعشرة سواه هذا ليس بمقصود بالتفريع بل المقصود قوله وخيار التعيين له ١٢ معدن

قوله وعشرة بالنصب عطف على الضمير المنصوب ١٢ ن

على في المعاوضة المحضة بمعنى الباء مجازاً حتى لو قال بعتك هذا
على الف يكون على بمعنى الباء مجازاً لقيام دلالة المعاوضة لان ذكر
الاثمان في البيوع انما يكون للعوض عن المبيع ووجه المناسبة ان
اللزوم يناسب الالصاق لان الشيء اذا لزم كان ملصقا فان قلت
العمل ههنا بحقيقة على لان الثمن في البيع مما يستولي عليه المشتري
ويستعلي عليه بجعله تحت تصرفه ويده عليه قلت انما يستولي
عليه اذا تحقق المعاوضة بالالف وذلك انما يتأتى اذا جعل
الالف عوضا عن المبيع ولا بد ان يجعل على بمعنى الباء ليفيد
التعويض وقد يكون على بمعنى الشرط اذا تعذرت حقيقة وهي
اللزوم لان اللزوم متحقق بين الشرط والجزاء فيناسب ان يجعل
بمعناه قال الله تعالى يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا
فان معناه بشرط ان لا يشركن بالله تقول بايعت على كذا ولا
شك انه يؤدي معنى الشرط ولهذا اي ولاجل ان على قد يجيء بمعنى
الشرط قال ابو حنيفة رح اذا قالت لزوجها طلقني ثلثا على الف
وطلقها واحدة لا يجب الالف لان كلمة على تفيد معنى الشرط
فيكون الثلث شرطا للزوم المال وقال ابو يوسف رح ومحمد رح يجب
ثلث الالف كما لو قالت طلقني ثلثا بالالف لان الطلاق على مال

معاوضة من جانب المرءة والمال يجب عليها عوضا عن الطلاق
فيحمل على معنى الباء وقال ابو حنيفة انه ليس بين الطلاق وبين
المال مقابلة لينعقد معاوضة بل بينهما معاقبة لان الطلاق
يجب ولا ثم يجب المال الا ان المال يجب ولا ثم يقع الطلاق وهذا
معنى الشرط والجزاء لا معنى المعاوضة لان العوض يجب مقابلا
للمعوض معا بلا ترتيب تحقيقا للمقابلة فيحمل على الشرط
فيكون الثلث شرطا للزوم المال فاذا طلقها واحدة لم يوجد
الشرط فلم يلزم المال وفيه اشتباه وهو ان كلمة على دخلت على
المال لا على الطلاق فيكون شرطا لوقوع الثلث لا ان يكون
الثلث شرطا للزوم المال قلت لما كان الكلام مقيدا اجعل دخولها
على المال كدخولها على الطلاق **فصل** كلمة في للظرف يعني ما
دخلت عليه كلمة في ظرف ووعاء لما قبلها كقولك زيد في
الدار والدراهم في الكيس والخروج في يوم كذا واما قولهم زيد ينظر
في العلم وانا في حاجتك فعلى معنى ان العلم محل نظره وتامله
وعلى معنى انه لما جعل الحاجة ظرفا لنفسه جعل كانها قد اشتملت
عليه لغلبتها على قلبه باعتبار هذا الاصل اي ان كلمة في للظرف
قال اصحابنا اذا قال غصبت ثوبا في منديل وتمرا في قوصرة

لزماه جميعا اي الثوب مع المنديل والتمر مع القوصرة لان معناه
غصبت مظروفا في ظرف ولا يتحقق ذلك الا بغصب كليهما
القوصرة وعاء التمر ثم هذه الكلمة تستعمل في الزمان والمكان
والفعل اما اذا استعملت في الزمان بان يقول انت طالق في غد
فقال ابو يوسف رح ومحمد رح يستوي في ذلك حذفها واظهارها حتى لو قال انت طالق في غد كان بمنزلة قوله انت
طالق غدا يقع الطلاق كما طلع الفجر في الصورتين جميعا وذهب
ابو حنيفة رح الى انها اذا حذفت يقع الطلاق كما طلع الفجر فاذا
اظهرت كان المراد وقوع الطلاق في جزء من الغد على سبيل
الابهام فلولا وجود النية يقع الطلاق باول الجزء لعدم المزاحم
له ولو نوى اخر النهار صحت نيته ومثال ذلك في
قول الرجل ان صمت الشهر فانت كذا فانه يقع على صوم الشهر
وقال ان صمت في الشهر فانت كذا يقع ذلك على
الامساك ساعة في الشهر وانما استوى عندهما لان قوله
غدا حذف عنه حرف الجر اختصارا فكان كالصريح به في
الحكم والفرق لابي حنيفة رح ان كلمة في اذا حذفت اتصل الطلاق
بالغد بلا واسطة فيقتضي استيعاب الغد بالطلاق

ان امكن لانه حينئذٍ شابه المفعول به من حيث انه صار معمولا
للفعل بطريق وقوعه عليه فيكون الطلاق مضافا الى جميع الغد
فيكون جميع الغد سوقعا للطلاق وهو يقتضي استيعاب
الغد فلابد ان يقع في اول الغد ليستوعب الطلاق جميع الغد
فاذا نوى آخر النهار فقد نوى غير موجب كلامه مائلا الى ما هو
تخفيف عليه فلا يصدق قضاء للتهمة ويصدق ديانة لانه
محتمل كلامه واذا ظهرت كلمة في يتمحض ما دخلت عليه للظرفية
وظرف الطلاق انما يكون جزءا من الغد وذلك لا يقتضي الاستيعاب
وكان المراد وقوع الطلاق في جزء مبهم من الغد فاذا نوى آخر النهار
فقد عين احد محتملات كلامه من غير تغيير لموجبه ولو لم ينو تقع
باول الجزء لانه داخل تحت مطلق الجزء فاول الجزء موجود لا
مزاحم له لانه موجود وغيره معدوم فلا مزاحم قوله واما في المكان

فمثل قوله انت طالق في الدار او في مكة يكون ذلك طلاقا على
الاطلاق في جميع الاماكن اي الطلاق واذا اضيف الى المكان يقع
الطلاق في الحال لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق واذا الظرف للشيء
بمنزلة الوصف له وما كان وصفا للشيء لابد ان يكون صالحا
للتخصيص والمكان لا يصلح مخصصا للطلاق وحال لانه اذا

٣١٥

١ [illegible]

٢ [illegible]

٣ [illegible]

فالمراد ههنا الكلام معمول لا على اضمار الفعل لانه على طريق ذكر المحل وارادة الفعل ... كلام العاقل البالغ فينبغي ان لا يقع الطلاق في الحال ... الحقيقة ... كلام العاقل

معدن

الا انه ينقطع بمجيء هذا اليوم الى آخر جزء النهار

والظرف لا يقتضي الاستيعاب فظرف الطلاق آه

وقع في مكان وقع في الاماكن كلها لوجودها في الحال بخلاف الزمان
فانه اذا وقع الطلاق في زمان لا يقع في الازمنة كلها لعدم وجودها
بكلها في الحال وباعتبار معنى الظرفية قلنا اذا حلف على فعل واضافه
الى زمان ومكان فان كان الفعل مما يتم بالفاعل اشترط كون الفاعل في
ذلك الزمان والمكان وان كان الفعل يتعدى الى محل يشترط كون المحل
في ذلك الزمان والمكان لان الفعل انما يتحقق باثره واثره في المحل قال
محمد في الجامع اذا قال ان شتمتك في المسجد فكذا فشتمه وهو في
المسجد والمشتوم خارج المسجد يحنث ولو كان الشاتم خارج
المسجد والمشتوم في المسجد لا يحنث ولو قال ان ضربتك او شججتك
في المسجد فكذا اشترط كون المضروب والمشجوج في المسجد ولا يشترط
كون الضارب والشاج فيه ولو قال ان قتلتك في يوم الخميس فكذا
فجرحه قبل يوم الخميس ومات يوم الخميس يحنث لان الافعال انما
يعرف باثارها اى بظهور اثارها في محلها حتى تختلف سماتها
باختلاف اثارها فان من ارسل خشبة من الاعلى على غيره
فان اثره في الايلام يسمى ضربا وان اثره في الجرح يسمى جرحا وان
اثره في ازهاق الروح يسمى قتلا ولما اختلف الفعل باختلاف
اثارها علمنا ان اسم الفعل باعتبار ما ثبت بالمفعول به فيراعى

المكان في حقه وبهذا خرج الجواب عما قيل ان هذه الافعال تتم بالفاعل

والمفعول فيجب ان يراعى المكان في حقهما لان اسم الفعل لم يثبت الا

لمعنى اختص بالمفعول لما ذكرنا ولو جرح يوم الخميس ومات يوم

الجمعة لا يحنث لان الفعل انما يصير قتلا عند زهوق الروح

الا ترى انه قبل زهوق الروح يسمى جرحا وبعد زهوق الروح يسمى

قتلا فيراعى زمان زهوق الروح لم يوجد زهوق الروح في يوم

الخميس فلم يوجد شرط الحنث وهو القتل فيه فان قيل لو كان

ضربه يوم الاربعاء ثم حلف يوم الخميس وقال ان قتلتك يوم

الجمعة فعبدي حر فمات المضروب يوم الجمعة لا يحنث وان

وجد زهوق الروح في الجمعة قلنا الايمان انما شرعت للامتناع

عن الفعل في المستقبل وليس في وسع الحالف الامتناع عن وقوع

الفعل المحلوف عليه قبل عقد اليمين فلا يكون الفعل السابق على

الحلف داخلا في اليمين ولو دخلت الكلمة في الفعل تفيد معنى الشرط

قال محمد رح اذا قال انت طالق في دخولك الدار فهو بمعنى الشرط

فلا يقع الطلاق قبل دخول الدار ولو قال انت طالق في حيضك

ان كانت هي في الحيض وقع الطلاق في الحال والا يتعلق الطلاق

بالحيض وفي الجامع اذا قال انت طالق في مجيء يوم لم تطلق حتى

فانقيل يستند الفعل الى الجرح وان كان قتلا بزهوق الروح فلو لم يكن زهوق الروح عند زهوق الروح معتبرا في يكون قتلا لا حكمه بعد الجرح يجوز فعلم انه يصير قتلا وقت الجرح لا نسلم ان زمان الفعل وقت الجرح وهو زهوق الروح فانه يكون قتلا عند زهوق الروح قلنا واما وجوب الكفارة فبناء على وجود السبب لا الحبس بسبب الجرح قبل القتل قوله فان قيل الخ توضيح الاعتراض انه لا يخفى ان الحكم بعدم الحنث ما وجد الفرق لو حلف ان قتل فلانا يوم الخميس فمات يوم الجمعة او حلف قبل الجرح في يوم الخميس وان كان ضربه يوم الاربعاء ثم حلف يوم الخميس ولو كان ضربه يوم الخميس يحنث يوم الخميس وجد شرط الحنث ان في الاول في الثاني لعدم دخول الفعل السابق على الحالف في اليمين فافهم والله اعلم ١٢ منه

٣١٧

١٢ تخ الدخول والمجيء والخروج والحيض ونحوها فان الحيض فعل المرأة وليس المراد من الفعل الفعل النحوي كلمة تدل على معنى في نفسها مقترن باحد الازمنة الثلاثة بل معنى يعتبر النظر اليه ومعطلا اهل الكلام فان الفعل عندهم هو الصفة كذا في شرح الوقاية

ن ١٢ وان لم تكن الحيض ١٢ عليه ١٢ الذي يقع الفعل ١٢ في المحل

تطلع الشمس لو قال في مضي يوم ان كان ذلك في الليل وقع الطلاق
عند غروب الشمس من الغد لوجود الشرط وان كان ذلك في
اليوم لا تطلق حتى تجيئ من الغد تلك الساعة قوله تفيد معنى
الشرط لان الفعل كالدخول والخروج لا يصلح ظرفا للطلاق على
معنى ان يكون شيئا محلا له لانه عرض لا يبقى زمانين والظرف محل
للمظروف وما لا يبقى زمانين لا يكون محل الشيء فاذا تعذرت
الحقيقة وهي الظرفية حمل على الشرط مجازا لما بين الظرف و
المظروف مقارنة كما بين الشرط والمشروط وكذا الحيض فعل
المرءة يقال حاضت المرءة وكذا المجيئ فعل وذا انما يوجد بطلوع
الشمس بعد التعليق واما في مضي اليوم فانما يوجد بمضي اليوم
ومضي اليوم يكون اذا مضى جميع ساعات اليوم ومضى جميع
الساعات انما يكون عند غروب الشمس اذا كان ذلك اي هذا الكلام
في الليل وعند مجيئ تلك الساعة التي وجد الكلام فيها اذا كان في
اليوم وفي الزيادات ولو قال انت طالق في مشيئة الله او في ارادة
الله كان ذلك بمعنى الشرط حتى لا تطلق لانه لو قال انت طالق ان شاء
الله تعالى كان ذلك ابطالا للايجاب ابطالا قوله انت طالق فكذا
ما كان بمعناه فان قلت قوله انت طالق في علم الله يقع به الطلاق

في الحال مع ان العلم مثل الارادة في كونهما لا يصلحان ظرفا لانهما فعلان

قيل ان العلم يستعمل بمعنى المعلوم يقال اللهم اغفر علمك فينا

معلومك ويقال علم ابي حنيفة رح اي معلومه واذا كان بمعنى

المعلوم يستحيل ان يجعل بمعنى الشرط لان الشرط ما يكون على

خطر الوجود ومعلوم الله تعالى متحقق لا محالة واذا كان كذلك

كان واقعا في الحال لانه جعل معلوم الله تعالى ظرفا للطلاق

وانما يكون الطلاق في معلومه اذا كان واقعا لانه لو لم يكن واقعا

لكان عدمه في معلومه بخلاف المشية لان مشية الله تعالى ليست

متحققة حتما وتحقيقه ان الله تعالى يوصف بالمشية وبضدها

ولا يوصف بضد العلم فكان العلم متحققا لا محالة والمشية لا يلزم

ان تكون موجودة حتما كذا قالوا لكن في هذا الفرق اشكال

وهو ان حقيقة العلم هو الفعل واستعماله في معنى المعلوم

في بعض المواقع لا ينتهض دليلا على ترك الحقيقة في غيرها

٣١٩

وقولهم انما يكون الطلاق فى معلوم الله تعالى اذا كان واقعا قيل عليه لانسلم ان وقوع الطلاق فى معلوم الله تعالى لعدم وجوده على انه انما يكون مراد الله تعالى اذا كان موجودا واورد عليه ايضا انه اذا قال انت طالق فى قدرة الله تعالى لم يقع وقد يستعمل القدرة بمعنى المقدور اذ يقول من استعظم شيئا هذا قدرة الله تعالى اجيب عنه بان المراد اثر قدرة الله تعالى لانه قد يقوم المضاف اليه مقام المضاف و مثله يتحقق فى القدرة ان القدرة من المؤثرات بخلاف العلم وفيه اشكال لان كونه مقدور الله واثر قدرته لاينافى القدرة

اذا جعل القدرة بمعنى المقدور يكون المعنى الذى وقع عليه القدرة فيه بحيث يجعله ممكن الوجود من الفاعل فمال الكلام الى الاثر فالحمل عليه ابتدا اه اولى قطعا للمسافة ۱۲ مفتاح مع عنه بزيادة من العدن
ـــه يعنى لو قيل اذا كان المراد اثر قدرة آه فلم لم يذكره القائل عند استعظامه شيئا بهذا قدرة الله تعالى فاجبنا عنه وجه الحذف بانه قد آه ـــله فانه شرط لتاثير القدرة وليس بعلة فلا يقتضى اثرا فلا يصح اضافة الاثر الى العلم فكان بمعنى المعلوم ۱۲ عين الله ـــاله قوله لاينافى القدرة يعنى ان كون الكلام على حذف المضاف يقطع مادة الاشكال لان المضاف المحذوف اما المقدور اى انت طالق فى مقدور قدرة الله اى هذا المعنى كائن فى جملة مقدورات الله تعالى واما الاثر اى انت طالق فى اثر قدرت الله تعالى اى هذا المعنى كائن فى جملة اثار قدرته وايهما قدرة فلا ينافى القدرة واذا قدرت المقدور ينبغى ان يقع الطلاق فى انت طالق فى قدرة الله كما فى علم الله اجيب بانا لا نثبت التنافى بين المقدور والقدرة بل كما يصح كون المضاف المحذوف اثرا كذلك يصح كون المضاف المحذوف مقدورا لكن لا نسلم ان كون المضاف مقدورا وكون القدرة بمعنى المقدور يوجب الوقوع لان الممكنات كلها مقدورات الله وليست بموجودة فى الحال لان القدرة صفة ازلية تؤثر فى المقدور عند تعلقها بالممكنات بجعلها ممكنة الوجود من الفاعل فكون الطلاق فى مقدوراته تعالى لايوجب الوجود هذا ما صح لى ربى بفضله العميم ۱۲

عين الله

فصل حرف الباء للالصاق في وضع اللغة ولهذا تصحب الاثمان
نحو مررت بزيد اي التصق مروري بزيد وانما تعرض لوضع اللغة
لاثبات اصل معني الباء وذلك لشدة نزاع الخصوم في هذه
الكلمة لهذا اختلف المذاهب في مسئلة المسح ثم ايد انها للالصاق
باستعمالها الشائع الكثير وهو دخولها في الاثمان فانها لا يحتمل
فيها غير الالصاق وزاد لهذا المعنى بيانا وتوضيحا بقوله وتحقيق
هذا ان المبيع اصل في البيع والثمن شرط فيه اي تحقيق ان الباء
للالصاق ان المبيع اصل في البيع والثمن شرط تابع له وهذا
المعنى اي لاجل ان المبيع اصل والثمن شرط في البيع قلنا هلاك
المبيع بلا قبض يوجب ارتفاع البيع دون هلاك الثمن لان زوال التبع
لا يوجب زوال المتبوع فان قلت زوال الشرط ايضا يوجب زوال
المشروط كزوال الطهارة يوجب زوال الصلوة بقاء وابتداء فينبغي
ان لا يبقى البيع بهلاك الثمن قلت هذا السوال لا مناسبة له

هذا المقام فتأمل فيما اشير اليه واذا ثبت هذا اي ان للبيع اصلا
والثمن شرط تابع فنقول الاصل ان يكون التبع ملصقا بالاصل لا
ان يكون الاصل ملصقا بالتبع فاذا دخل حرف الباء في البدل في
باب البيع دل ذلك على انه تبع ملصق بالاصل فلا يكون مبيعا
فيكون ثمنا ولقائل ان يقول لما كان الملصق تبعا والملصق به اصلا
كان الثمن اصلا لان الباء تدخل على الثمن وهو الملصق به الا ترى ان
قولك مررت بزيد معناه التصق مروري بزيد وذكر في غيره من نسخ
الاصول ان ما دخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الاخر هو
الملصق كما في قولك كتبت بالقلم معناه الصقت الكتابة بالقلم
والجواب عنه انه لما كان المقصود ايصال الفعل الى الاسم دون عكسه
اذ المقصود من قولك كتبت بالقلم ونجرت بالقدوم وقطعت
بالسكين وضربت بالسيف ونحوها الصاق هذه الافعال بهذه
الاشياء دون العكس كان الملصق اصلا والملصق به تبعا بمنزلة
الالة للشيء وهذا صحبت الباء في الاثمان لان الثمن ليس بمقصود
في البيع كالالة للشيء قوله وعلى هذا قلنا اذا قال بعت منك هذا
العبد بكر من الحنطة ووصفها يكون العبد مبيعا والكر ثمنا
فيجوز الاستبدال به قبل القبض ولو قال بعت منك كرا من الحنطة

ووصفها بهذا العبد يكون العبد ثمنا والكر مبيعا ويكون العقد
سلما ولا يصح الا مؤجلا قال علماءنا اذا قال العبد ان اخبرتني
بقدوم فلان فانت حر فذلك على الخبر الصادق ليكون الخبر ملصقا
بالقدوم فلو اخبر كاذبا لا يعتق ولو قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فانت
حر فذلك على مطلق الخبر فلو اخبر عتق لان ما دخل عليه الباء
يكون ثمنا قلنا فيما كان البدلان في البيع غير نقدين فكلاهما يصلح مبيعا
وثمنا فكل طرف دخل الباء عليه فهو ثمن والطرف الاخر هو المبيع فاذا
دخل الباء في الكر في قوله بعت منك هذا العبد بكر من الحنطة يكون
الكر ثمنا ويجوز الاستبدال بالكر قبل القبض لانه ثمن والاستبدال
بالاثمان قبل القبض يجوز يعني ان اشترى البائع بالثمن الذي في
يد المشتري شيئا اخر منه يجوز هذا البيع اي البيع الثاني كالاول
فاذا دخل الباء على العبد بان قال بعت منك كرا من الحنطة بهذا العبد
يكون العبد ثمنا والكر مبيعا ويكون العقد سلما لان الكر غير
متعين فيكون دينا ثابتا في الذمة والمبيع اذا كان دينا لا يكون البيع
الا سلما ولهذا يعتبر فيه سائر شرائط السلم من التاجيل وقبض
راس المال في المجلس وعدم صحة الاستبدال بالكر قبل القبض قوله
فذلك على الخبر الصادق لان حرف الباء للالصاق فيقتضي خبرا

ملصقا بالقدوم والصاق الخبر بالقدوم لا يتصور قبل وجوده
بخلاف قوله ان اخبرتني ان فلانا قدم فان معناه مجرد الاخبار
بالقدوم وهو التكلم بانه قدم على الاطلاق صادقا كان او
كاذبا وليس فيه حرف الباء ليقتضي الصاق الخبر بالقدوم فان
قلت يشكل هذا الفرق بقول الرجل لامرأته ان كنت تحبيني
بقلبك فكذا فقالت كاذبة احبك حيث تطلق خلافا لمحمد رح
مع ان المحبة لم تلتصق بقلبها قلت ان اللسان جعل خلفا عن
القلب لعدم امكان الاطلاع على ما في القلب فلم يلتفت اليه
فاما القدوم فامر محسوس فاعتبر الالصاق به واورد عليه
قوله ان اعلمتني بقدوم فلان فكذا وقوله ان اعلمتني انه قدم انه
يختص بالصدق في الصورتين مع ان الباء للالصاق فاين فرق
واجيب بان الاعلام ما يفيد العلم والباطل لا يسمى علما فلم يكن
الاخبار بالباطل علما فانقلب الاخبار الاعلام قال الله تعالى وكيف
تصبر على ما لم تحط به خبرا اى علما الا ترى ان الخبير من اسماء
الله تعالى بمعنى العليم بالاسرار الخفية قلت الحقيقة ما ذكرت لكن
الخبر قد يستعمل في العرف فيما لا يصلح دليلا على المعرفة فيطلق
على الحق والكذب الا ترى انه يقال هذا خبر كذب وزور ولا يقال

ذلك في العلم فافترقا كذا قالوا ولو قال لامرأته ان خرجت من
الدار الا باذني فانت طالق تحتاج الى الاذن في كل مرة اذ المستثنى
خروج ملصق بالاذن فلو خرجت في المرة الثانية بدون الاذن
طلقت ولو قال ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فذلك يحتمل
الاذن مرة حتى لو خرجت مرة اخرى بدون الاذن لا تطلق وفي
الزيادات اذا قال انت طالق بمشية الله تعالى او بارادة الله او بحكم
الله لم تطلق والفرق ان حرف الباء يقتضي ان يكون المستثنى
الخروج الملصق بالاذن وكل خروج غير ملصق بالاذن يكون داخلا
تحت قوله ان خرجت وهو عام لانه يتناول المصدر لغة وهو
نكرة في موضع النفي فيعم كل خروج الا خروجا ملصقا بالاذن بخلاف
قوله الا ان اذن لك لانه غير مقرون بحرف الالصاق فلا يقتضي
متعلقا به محذوفا كالخروج المقدر في قوله الا باذني فكان قوله الا
ان اذن لك مستثنى بنفسه منقطعا عن الاول لانه خلاف جنس
الاول وكلمة الا في المنقطع غير مجازة على ظاهرها فهي بمعنى حتى

اولكن كما تقرر في المستثنى المنقطع ومثل لها في قوله تعالى الا ان تغمضوا فيه والا ان تقطع قلوبهم فان قلت انه ينقض بقوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فان تكرار الاذن شرط في كل مرة قلت ان حقيقة هذا الكلام وهو ما ذكرت الا ان حقيقة ترك في النص بدلالة قوله تعالى ان ذلك كان يؤذي النبي او ذلك بتقدير حرف الجر مع ان يؤذن قوله بمشيئة الله تعالى وذلك لان الصاق الطلاق بمشيئة الله تعالى لا يتحقق بدون وجود المشيئة فصار كانه قال ان شاء الله تعالى وقد سبق مرة

فصل في وجوه البيان

على سبعة انواع بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان ضرورة وبيان حال وبيان عطف وبيان التبديل اي في طرق البيان اعلم ان ما ذكر في اول الكتاب الى ههنا من بحث الخاص والعام الى اخر الاقسام ومن بحث الامر والنهي ومن بحث حروف المعاني كله من مباحث كتاب الله تعالى ووجوه البيان ايضا من مباحثه

والبيان لغة الاظهار وقد يستعمل في الظهور ايضا وقد يكون بالفعل
وقد يكون بالقول ثم كونه على سبعة انواع بالاستقراء على التقريب
والا فالتقسيم لا يابى الزيادة قوله وبيان تقرير اي بيان هو تقرير و
بيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل من قبيل اضافة الموصوف
الى الصفة على تاويل او باضافة العام الى الخاص واما بيان الضرورة و
بيان حال وبيان عطف فاما بمعنى اللام واما بمعنى من لان بيان المجمل
حاصل من هذه الاشياء قوله اما الاول فهو ان يكون معنى اللفظ
ظاهرا لكنه يحتمل غيره فتبين المراد بما هو الظاهر فتقرر حكم الظاهر
ببيانه اي ببيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز و
الخصوص وتوضيحه ان كل حقيقة واقعة على معناه الحقيقي
وكل عام جار على عمومه عند الاطلاق لكن كل واحد منهما يحتمل مع ذلك
ان يراد به المجاز والخصوص احتمالا بعيدا بحيث يكون المراد منهما هو
المعنى الحقيقي والعموم الشامل ويتوهم مع ذلك ان يراد به المجاز

والخصوص فاذا اكد الحقيقي بما يقطع احتمال المجاز والعام بما يقطع احتمال الخصوص كان بيانا هو تقرير ان المراد هو الظاهر اي الحقيقي في الحقيقة والشمول في العام مثال الاول قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان طيران الحقيقي يكون بالجناح ولكن يحتمل ان يراد به الطيران حكما مجازا كما يقال المرء يطير بهمته فلدفع هذه الاحتمال اكده بقوله يطير بجناحيه ومثال الثاني قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون فالملئكة جمع عام ولحتمل الخصوص بان يراد به بعضهم فيقطع هذا الاحتمال بقوله كلهم اجمعون قوله ومثاله اذا قال لفلان علي قفيز حنطة بقفيز البلد او الف من نقد البلد فانه يكون بيان تقرير لان المطلق كان محمولا على قفيز البلد ونقده مع احتمال ارادة الغير فاذا بين ذلك فقد قرر حكم الظاهر ببيانه وكذا لو قال لفلان عندي الف وديعة فان كلمة عندي كانت باطلاقها تفيد الامانة مع احتمال ارادة الغير فاذا قال وديعة فقد قرر حكم الظاهر ببيانه اي في الاحكام الشرعية قوله لان مطلق القفيز ومطلق الالف كان محمولا على قفيز البلد ونقد البلد لان المطلق ينصرف الى المتعارف والمتعارف قفيز البلد ونقد البلد فهذا حقيقة اللفظ العرفية لكن مع ذلك يحتمل ارادة الغير بان يراد قفيز بلد اخر ونقده فاذا بين ذلك بقوله

او قال لامرأته انت طالق ثم يقول عنيت به الطلاق عن الوثاق لان الطلاق وان كان في الاصل رفع القيد مطلقا لكن صار مختصا بالنكاح شرعا وعرفا فصار الطلاق لرفع قيد النكاح باعتبار اصل الوضع وهذا لو نوى صدق ديانة لا قضاء

فصار ذلك بمنزلة الحقيقة ... هذه الحقيقة ... الطلاق من النكاح ... احتمال الكلام وقطع به ... المجاز ... قوله ارادة الغير ... الامانة ... وهو القرض والغصب ... ومنه التام والغصب ... اشار بذلك الى ان اللام الداخلة بالطلاق عوض عن المضاف اليه

قفيز البلد ونقد البلد كان بيان تقرير الكلام على ظاهر مراده
وكذا المثال الثاني لان كلمة عند للحضرة تقيد الحفظ والامانة
فبقوله وديعة قرر ذلك قوله واما بيان التفسير فهو ما
اذا كان اللفظ غير مكشوف المراد بان كان مجملا او مشتركا
فيكشف ببيانه المتكلم مثاله لو قال لفلان على شيء ثم فسر الشيء
بثوب او قال على عشرة دراهم ونيف ثم فسر النيف او قال دراهم و
فسرها بعشرة مثلا وحكم هذين النوعين من البيان ان يصح
موصولا ومفصولا اي بيان التقرير وبيان التفسير ان يصح
موصولا ومفصولا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وثم للتراخي
والمراد ببيان القرآن لتقدم ذكره وفيه المجمل والمشترك فينصرف
الى الكل فيجوز بيان الكل منفصلا وقال بعض المتكلمين لا يصح بيان
المجمل والمشترك مفصولا لانه لا يمكن العمل بالخطاب بدون

البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى تكليف باليسر في وسعه وهو

مردود قلنا انما يلزم العمل بعد البيان فاما قبل البيان فيجب اعتقاد

حقيقة المراد وعلى هذا مسائل اصحابنا اذا اقر ان لفلان علي شيء

ثم بينه متصلا او منفصلا قبل قوله وكذا لو قال الامانة انت

بائن يجوز له ان يبين متصلا او منفصلا واما بيان التغيير

فهو ان يتغير ببيانه معنى كلامه ونظيره التعليق بالشرط و

الاستثناء وذلك ان يصرف اللفظ عن ظاهر معناه وهو موجبه

الحقيقي الى بعض محتملاته البعيدة كالمجاز في الحقيقة والخصوص

في العام وانما يسمى بيان التغيير لانه من حيث انه يبين المراد و

يحتمله اللفظ كان بيانا ومن حيث انه يصرف اللفظ عن موجبه

الظاهر كان تغييرا للموجب قوله ونظيره اي نظير بيان التغيير

التعليق بالشرط مثل قوله انت حران دخلت الدار فان قوله

انت حر مقتضاه نزول العتق في الحال لان الايجاب علة لثبوت

موجبه والمعلول لا يتخلف عن علته ولو بزمان قليل فاذا ذكر

الشرط لا يعتق في الحال وتاخر موجبه الى زمان وجود الشرط فكان تغييرا

للموجب بطريق البيان وكذا الاستثناء فان قوله لفلان علي الف

موجبه وجوب الالف بتمامه وبقوله الا مائة تغير معناه من التمام

الی البعض وقد اختلف الفقهاء فی الفصلین قال اصحابنا المعلق
بالشرط سبب عند وجود الشرط لا قبله وقال الشافعی المعلق
سبب فی الحال الا ان عدم الشرط مانع من الحکم وفائدة الخلاف تظهر
فیما اذا قال لاجنبیة ان تزوجتک فانت طالق او قال العبد لغیره
ان ملکتک فانت حر یکون التعلیق باطلا عنده لان حکم التعلیق
انعقاد صدر الکلام علة والعتاق والطلاق ههنا لم ینعقد علة
لعدم اضافته الی المحل فان المحل شرط حال صیرورة الطلاق سببا
بالاجماع ولم یوجد فبطل حکم التعلیق فلا یصح التعلیق وعندنا
کان التعلیق صحیحا حتی لو تزوجها یقع الطلاق لان الکلام انما
ینعقد علة عند وجود الشرط والملک ثابت عند الشرط فیصح
التعلیق وفی الاستثناء اما فی التعلیق فقد قالوا المعلق بالشرط
معدوم قبل وجود الشرط کالطلاق فی قوله ان دخلت الدار فانت
طالق معدوم قبل دخول الدار وهذا بالاتفاق ولکنهم اختلفوا
فی ان عدمه هو العدم الاصلی الذی کان قبل وجود التعلیق واستمر
الی زمان وجود الشرط کما هو مذهبنا او ان عدمه ثابت بالتعلیق
مضافا الی عدم الشرط کما هو مذهب الشافعی وهذا الاختلاف بناء

على الخلاف آخر وهو ان المعلق بالشرط اي الايجاب وهو قوله
انت طالق عندنا ليس بسبب في الحال اي موجب لوقوع الطلاق لانه لولا
الشرط لوقع الطلاق لكن التعليق منع وجود الحكم وتاخره الى زمان
وجود الشرط فكان عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا المعلق
بالشرط لا ينعقد سببا موجبا للحكم لان التعليق يمنع عن انعقاد
الايجاب سببا فكان قوله انت طالق غير موجود قبل وجود الشرط
وانما يصير سببا عند وجود الشرط فكان عدم الحكم بناء على
عدم الاصلي الذي كان قبل التعليق لا بناء على عدم الشرط لانه لما كان
الشرط داخلا في الايجاب كان اثره في منع العلة من الانعقاد من غير
تعرض الحكم وهذا لان انعقاده باعتبار صدوره من اهله في محله
فاذا لم يصل الى محله لا يصير سببا كما اذا اضيف الى غير محله بان كان
بهيمة او ميتا والشافعي رح اعتبر دخوله في الحكم دون السبب فبقي
السبب موجبا للحكم الا ان التعليق بالشرط مانع لثبوت حكمه فكان
عدمه مؤثرا في اعدامه ولهذا المعنى قلنا شرط صحة التعليق للوقوع في

صورة عدم الملك ان يكون مضافا الى الملك او سبب الملك حتى

لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها فوجد الشرط
لا يقع الطلاق في هذه المسئلة تفريعه هذا الاصل المختلف فيه وهو ان

قوله لوقع الطلاق وذلك لان قوله انت طالق كلام وضع لرفع قيد النكاح شرعا ١٢

قوله فكان الخ الفاء للتفريع يعني لكن التعليق منع وجود الخ ١٢

٣٣٣

قوله فكان الخ تفريع على قوله انت طالق غير موجود قبل وجود الشرط ١٢

وحاصله لاجل ان المعلق بالشرط سبب عنده لا عندنا وقال عنده الشرط عندنا ١٢

المعلق لما كان سببا في الحال عنده لا بد لانعقاده من المحل فاذا
علق الطلاق في حق الاجنبية بالشرط او العتق في عبد الغير كان
التعليق باطلا سواء علق بشرط الملك وبغيره لانتفاء المحل و
عندنا لما لم يكن المعلق سببا قبل وجود الشرط لم يكن المحل شرط الصحة
التعليق لكن لما كان بعرضية ان يصير سببا عند وجود الشرط
شرطنا ان يكون التعليق بالملك مثل ان يقول لعبد غيره ان
ملكتك فانت حر او بسبب الملك كالهبة والتزويج بان قال
لامة الغير ان اشتريتك فانت حرة او لاجنبية ان نكحتك فانت
طالق وانما شرطنا ذلك ليوجد المحل عند صيرورته سببا فيصح
كونه سببا وكذلك طول الحرة يمنع جواز نكاح الامة عنده لان
الكتاب علق نكاح الامة بعدم الطول فعند وجود الطول كان الشرط
عدما وعدم الشرط مانع من الحكم فلا يجوز وكذلك قال لا نفقة
للمبتوتة الا اذا كانت حاملا لان الكتاب علق الانفاق بالحمل بقوله
تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن فعند
عدم الحمل كان الشرط عدما وعدم الشرط مانع من الحكم عنده
وعندنا لما لم يكن عدم الشرط مانعا من الحكم جاز ان يثبت الحكم
بدليله فيجوز نكاح الامة ويجب الانفاق بالعمومات مثل ما يتفرع

٣٣٤

المسئلة السابقة على الاصل المختلف يتفرع عليه مسئلة طول الحرة اى القدرة على نكاح الحرة يمنع جواز نكاح الامة حيث قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنت المؤمنت فمن ما ملكت ايمانكم من فتيتكم المؤمنات اى من لم يقدر منكم على نكاح الحرائر فلينكح من الاماء وكذلك قال الشافعى رح لا نفقة للمبتوتة اى المطلقة طلاقا بائنا والبت هو القطع وعندنا لما لم يكن عدم الشرط مانعا من الحكم كان عدم الحكم قبل الشرط بالعدم الاصلى فلم يكن هذا النص اى نص التعليق نافيا لجواز نكاح الامة بدون الشرط غاية انه لا يثبت هذا الحكم بهذا النص فجاز ان يثبت بدليل اخر من النص او غيره فيجوز نكاح الامة ويجب الانفاق بالعمومات فى المسئلتين اما فى نكاح الامة فقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء واما فى الانفاق فقوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وقوله تعالى وانفقوا عليهن قيل عليه كيف يطلق العمل بالعموم وحمل المطلق على المقيد بالشرط واجب قلت لا نسلم ان هذا مطلق وذلك مقيد فارجع الى الاصطلاح ثم ترد على هذا الاصل وهو ان المعلق بالشرط ليس سببا فى الحال وانما يصير سببا عند وجود الشرط اعتراضات

الاول ان البيع بشرط الخيار سبب في الحال ولهذا يثبت الملك في
المبيع اذا زال الخيار من وقت البيع مع ان الشرط دخل على ايجاب البيع
والثاني ان الايجاب المعلق لو كان كالمنشاء عند وجود الشرط لشرط
الشرط الاهلية زمان وجود الشرط ولم نشترط بدليل ان العاقل
اذا علق طلاق زوجته وعتق عبده بدخول الدار ثم وجد الشرط
وهو مجنون انه يقع الطلاق والعتاق مع عدم الاهلية والثالث
اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لعبده ان طلقت
امرأتي فانت حر ثم دخلت الدار حتى طلقت لا يعتق العبد ولو
صار مطلقا عند وجود الشرط للزم ان يعتق العبد والجواب عن
الاول ان البيع لا يحتمل الخطر لانه تمليك وتعليق التمليك بالشرط
في معنى القمار وانه حرام الا انه جوز شرط الخيار بخلاف القياس
ضرورة دفع الغبن خصوصا في حق من لا بصارة له في المعاملات
كتجويز اكل الميتة حالة المخمصة وما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها
والضرورة ترتفع بدخول الشرط على الحكم دون السبب فكان السبب

٣٢٥

منعقدا في الحال ويتأخر حكمه وبه يحصل المقصود وهو النظر
في البيع الى مدة الخيار ولو كان داخلا على السبب لتعلق الحكم والسبب
معا وهو وراء قدر الضرورة فلا يصار اليه بلا ضرورة وعن الثاني
انه انما شرطت الاهلية للايجاب ليصير الايجاب كلاما لانه لا كلام
بدون القصد والاختيار والجنون يخل به لان كلام المجنون بمنزلة
اصوات الطيور والحيوانات وهذا الايجاب حين صدر كان كلاما لوجود
الاهلية الا انه توقف كونه سببا على وجود الشرط ولا يتوقف
ذلك على وجود الشرط وايضا ان الاعتاق انما يثبت هنا شرعا
من غير قصد عند ثبوته والاهلية انما يشترط للاعتاق القصدي
لا الشرعي الا يرى ان الصبي والمجنون اذا ملك قريبه يعتق عليه
لكونه ثابتا من غير قصد منه وعن الثالث بانه عرف بدلالة
الحال ان غرض الحالف من قوله ان طلقت فكذا منع نفسه عن التطليق
وذلك فيما يقدر على الامتناع ونزول المعلق شيئا فشيئا مما لا يقدر
على الامتناع عنه فلا يكون هذا داخلا تحت اليمين كما لو جرح رجلا
ثم قال ان قتلتك فعبدي حر ثم مات المجروح من جرحه لا يعتق العبد
وان صار الجرح قتلا بعد اليمين ومن توابع هذا النوع ترتب
الحكم على اسم موصوف بصفة فانه بمنزلة تعليق الحكم بذلك

٣٣٦

الوصف عنده اى من توابع التعليق بالشرط ترتب الحكم على اسم موصوف وانما كان من توابعه لان الوصف بمعنى الشرط لتعلق الحكم به كما بالشرط بيانه انه اذا قال انت طالق راكبة فانه بمنزلة قوله انت طالق ان ركبت فاذا كان بمعنى الشرط كان الاختلاف في التعليق اختلافا في الوصف وعلى هذا قال لا يجوز نكاح الامة الكتابية لان النص رتب الحكم على امة مؤمنة لقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات فيتقيد الحكم بالمؤمنة فيمنع الحكم عند عدم الوصف فلا يجوز نكاح الامة الكتابية ولنا ايضا قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وهن العفائف كذا نقل عن ائمة التفسير ولان الامة الكتابية يجوز وطيها بملك اليمين فيجوز بملك النكاح اى على ان الوصف كالشرط قال الشافعي رح ان عدم الوصف يوجب عدم الحكم كوصف الايمان في الاماء يوجب انتفاء جواز النكاح بقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات وعندنا عدم الايمان لا يوجب بطلان نكاحهن كما ان عدم الشرط لا يوجب عدم المشروط فقلنا يثبت بهذا النص جواز نكاح الامة المؤمنة واما نكاح الفتيات الكافرات فلا تعرض له بالنفي ولا اثبات فيثبت جواز نكاحها بالعمومات الواردة في جواز نكاح النساء

ويرد على هذا الاصل اعتراضان بمسئلتين الاولى انه قال اصحابنا
في امرجارية بثلثة اولاد في بطون مختلفة ثم ادعى المولى نسب
الاكبر ان نسب من بعده لا يثبت فجعل تخصيصه بوصف الاكبر
نفي نسب من بعده ولو لم يخصص بصفة الاكبر لثبت نسبهما
لانهما ولدا ام ولده والثاني انه اذا قال شهود الميراث لا نعلم له
وارثا في ارض كذا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لا يقبل هذه
الشهادة ويجعل النفي في مكان كذا اثباتا في غيره والجواب عن الاول
ان التزام النسب ودعوته عند ظهور دليله فرض شرعا والتخصيص
بوصف الاكبر يكون اعراضا عن الاخرين فلو كان نسبهما ثابتا
لما سكت عنهما فكان نفي نسبهما ثابتا بسكوته في موضع الحاجة
الى البيان لا بالتخصيص بوصف الاكبرية الا ترى انه لو اشار الى
الاكبر او سماه باسمه فقال هذا ولدي او فلان ولدي لم يثبت
نسب الاخرين ايضا مع ان التخصيص بالتعيين وباسم العلم
لا يوجب النفي عن غير المشار اليه والمسمى باتفاق من العلماء
وعن الثاني فلان الشهود زادوا ما لا حاجة اليه وهو ذكر المكان
وذلك يورث شبهة وتهمة وبالشبهات ترد الشهادة قوله

ومن صور بيان التغيير الاستثناء ذهب اصحابنا الى ان الاستثناء

تكلم بالباقي بعد الثنيا اي بعد الاستثناء كانه لم يتكلم الا بما
بقي وعند الشافعي رح صدر الكلام ينعقد علة لوجوب الكل الا
ان استثناء البعض يمنع عن العمل بالبعض بمنزلة عدم الشرط في
باب التعليق فان المعلق سبب في الحال الا ان الشرط يمنع عن العمل به
وثبوت الحكم ويظهر الاختلاف في التخريج في قوله لفلان علي الف
الا مائة فانه صار عندنا تقديره لفلان علي تسعمائة كانه لم
يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وعنده تقديره لفلان علي الف
الا مائة فانها ليست علي فالصدر يوجب الالف بتمامه وقوله
الا مائة يعارض في المائة قوله ومثال هذا في قوله عليه السلام
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فعند الشافعي صدر الكلام

ينعقد علة لحرمة بيع الطعام بالطعام على الاطلاق اى في القليل و الكثير وخرج عن هذه الجملة صورة المساواة بالاستثناء فبقي الباقي تحت حكم الصدر ونتيجة هذا اى نتيجة المذكور وهو ان صدر الكلام انعقد علة للحرمة على الاطلاق وخرج عنه صورة المساواة حرمة بيع حفنة من الطعام بحفنتين منه وعندنا بيع الحفنة لا يدخل تحت النص لان المراد بالمنهي يتقيد بصورة يتمكن العبد من اثبات التساوي والتفاضل فيه كيلا يؤدي الى نهي العاجز فيما لا يدخل تحت المعيار المسوى فكان خارجا عن قضية الحديث فان معناه لا تبيعوا الطعام بكل حال الا في حالة المساواة فاذا تساوى البدلان فبيعوا فاذا خرج صورة المساواة بقي الباقي اى غير صورة المساواة قليلا كان او كثيرا تحت الصدر اى تحت حكم النهي ويتفرع على هذا حرمة بيع الحفنة بالحفنتين لعدم المساواة وعندنا بيع الحفنة لا يدخل تحت النص وهذا لان المنهي ترك المساواة في بيع الكثير بالكثير لا في بيع المطلق لان النهي انما يتحقق فيما يقدر العبد على اتيانه كيلا يؤدي الى نهي العاجز وهو قبيح فيكون المراد اى البيع المنهي يتقيد بصورة يتمكن العبد من اثبات التساوي والتفاضل فيه وهو بيع الكثير لان المسوى هو الكيل بالاجماع فما لا يدخل تحت الكيل لا يتمكن العبد فيه من اثبات التساوي وتركه

فلا يكون داخلا تحت النهي ولقائل ان يقول ان التساوي في القليل
يمكن باناء صغير وايضا يمكن التسوية بالحفنة واما التفاوت
فلا يعتبر به شرعا اما لانه ليس في وسعه الاحتراز عنه واما لانه
هدر في الكثير ايضا الا يرى ان الكيل لا يسوي في عدد الحبات ولا في
الوزن فلا بد من حصول التفاوت وان كان يسيرا ومن صور بيان
التغيير ما اذا قال لفلان علي الف وديعة فقوله علي يفيد الوجوب
وهو بقوله وديعة غيره الى الحفظ وقد تحققنا ان بيان التغيير
صرف الكلام عن موجبه الظاهر كالحقيقة الى بعض محتملاته كالمجاز
فاذا قال لفلان علي الف وديعة فقوله علي الف حقيقة الاقرار
بالدين لان كلمة علي يفيد الوجوب اعني وجوب الالف وهو الدين
الا انه يحتمل الوديعة مجازا بطريق حذف المضاف اي علي حفظ الف
درهم او بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كقولهم جرى النهر وسال
الميزاب لان الذمة محل الحفظ الواجب بالعقد فكان قوله وديعة
بيان تغيير وقوله اعطيتني او اسلفتني الفا فلم اقبضها من جملة
بيان التغيير فان الاعطاء لا يتم الا بالقبض وكان حقيقة التسليم
والسلف اخذ عاجل باجل فكان الاقرار بهما اقرارا بالقبض حقيقة
الا انه يحتمل ان يراد بهما مجرد العقد مجازا فكان قوله لم اقبضها

بيان تغيير وكذلك الثاني ومن جملة بيان التغيير لو قال لفلان علي

الف زيف فان قوله علي الف يوجب الجياد في الظاهر لان التعامل انما

يقع في الجياد لا في الزيوف الا نادرا فكان ارادة الزيوف كالمجاز

من الحقيقة وحكم بيان التغيير انه يصح موصولا ولا يصح مفصولا

ثم بعد هذا مسائل اختلف فيها العلماء في انها من جملة بيان التغيير

فتصح بشرط الوصل او من جملة بيان التبديل فلا تصح وسياتي طرف

منها في بيان التبديل وعلى هذا اجمع الفقهاء لانه بمنزلة الرجوع عن

الاول واما ما روي عن ابن عباس انه يجوز استثناء المنفصل فلو صحت

هذه الرواية عنه فالمراد عنه انه اذا نوى الاستثناء عند التلفظ

ثم اظهر فانه يدين فيما بينه وبين الله تعالى واما بيان الضرورة

فمثاله في قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث اوجب الشركة بين

الابوين ثم بين نصيب الام فصار ذلك بيانا لنصيب الاب واما بيان

الضرورة فبيان يقع بغير الكلام كما في قوله تعالى وورثه ابواه فلامه

الثلث صدر الكلام اوجب الشركة بين الابوين في كل الميراث ثم

تخصيص الام بالثلث دل على ان الاب يستحق الباقي فصار بيان الثلثين هنا

التخصيص وعلى هذا قلنا لو بينا نصيب المضارب بان قال على

ان لك نصف الربح ولم يبين نصيب رب المال صحت الشركة في الربح

بينهما والشركة شرط لصحة العقد ولو لم يجعل ذلك بيانا لنصيب
رب المال لما ثبت الشركة بينهما ولم يصح العقد فصار كأنه قال لك
نصف الربح ولي نصفه وكذا لو بين نصيب رب المال وسكت عن
نصيب المضارب فعلى هذا حكم المزارعة يعني إن لم يبين نصيب صاحب
البذر وسمى نصيب العامل بأن قال له على أن لك ثلث الخارج جاز العقد
لأن السكوت عن نصيب الآخر بيان وكذلك لو أوصى لفلان وفلان
بألف ثم بين نصيب أحدهما كان ذلك بيانا لنصيب الآخر ولو طلق
إحدى امرأتيه ثم وطئ أحدهما كان ذلك بيانا للطلاق في الأخرى
ثم قال لفلان منها أربعمائة كان ذلك بيانا أن ستمائة للباقي
بخلاف الوطي في العتق المبهم بأن أعتق إحدى أمتيه ثم وطئ أحدهما فإنه
ليس ببيان العتق في الأخرى عند أبي حنيفة رح لأن حل الوطي في الإماء
يثبت بطريقين أحدهما طريق المملوكية وثانيهما طريق أنها نكحت
بعد الإعتاق فلا يتعين جهة الملك باعتبار حل الوطي وأما بيان
الحال وهو السكوت الذي يقع بيانا بدلالة حال المتكلم فمثاله فيما إذا رأى
صاحب الشرع أمرا من قول أو فعل معاينة فلم ينه عن ذلك كان
سكوته بمنزلة البيان أنه مشروع مثل ما رأى من بياعات ومعاملات
وكان الناس يتعاملونها فيما بينهم ومأكول ومشارب كانوا يباشرونها

٣٤٣

فاقرهم عليها ولم ينكر عليهم فدل سكوته ان جميعها مباح في الشرع
اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان اقر الناس على منكر محظور وذكر في
بعض نسخ اصول الفقه ان النبي عليه السلام اذا علم بقول او فعل صدر عن مكلف
وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار فلم يخلو اما ان
يكون لما سبق من النبي ام النهي عنهما ومن المباشر الاصرار عليهما واعتقاد
اباحتهما او لا يكون ذلك فان كان الاول كسكوته عند رؤيته كافرا يمشي الى
كنيسة عن الانكار فلا يدل ذلك على جواز ذلك الفعل وان كان الثاني
فقد اختلف فيه فقال قوم ان لم يسبقه تحريمه فتقريره يدل على الجواز
وان سبقه تحريمه فتقريره يدل على النسخ وذهبت طائفة الى ان تقريره
لا يدل على الجواز والنسخ قوله والشفيع اذا علم بالبيع اي ببيع الدار
المشفوعة وسكت عن طلب الشفعة بعد العلم كان ذلك اي
سكوته بمنزلة البيان بانه راض بذلك اي بالبيع من غيره وترك الدار
لان الطلب شرط لثبوت حق الشفعة فاذا لم يطلب مع القدرة دل على
انه راض بتركها والبكر البالغة اذا علمت بتزويج الولي اياها وسكتت
عن الرد كان ذلك بمنزلة البيان بالرضاء لان لها عند تزويج المولى
كلا بين نعم ولا والحياء يحول بينها وبين نعم باختيارها الازواج ولا
يحول بينها وبين لا فكان سكوتها دليلا على الرضاء والمولى اذا رأى

عبده يبيع ويشتري في السوق فسكت عن المنع كان ذلك اي
سكوته بمنزلة الاذن الصريح لضرورة دفع الغرور عن الناس وذلك
لانهم لما رأوا ان المولى لم يمنعه علموا انه راض بتصرفه فعاملوه
ببيع وشراء فلو لم يكن ذلك اذنا لكان سكوته غرورا في حقهم و
الغرور مدفوع شرعا فيصير ماذونا في التجارات والمدعى عليه اذا نكل
اي امتنع عن اليمين في مجلس القضاء اذا استحلفه القاضي يكون
ذلك الامتناع بمنزلة الرضاء بلزوم المال بطريق الاقرار عندهما
وعند ابي حنيفة بطريق البذل لانه لما سكت عن دفع دعوى
المال في اليمين مع القدرة عليه كان ذلك دليلا على الرضا بلزوم
المال وهذا بالاتفاق لكنه اختلف في انه بطريق الاقرار او بطريق
البذل اي بذل المدعى به افتداء عن اليمين فالاول قول ابي يوسف
ومحمد رح والثاني قول ابي حنيفة رح ولهذا المعنى لا يجري عنده
الاستحلاف في الاشياء الستة وعندهما يجري لان البذل لا يجري
في هذه الاشياء حتى لو قالت امرءة لرجل في دعوى نكاح عليها لا
نكاح بيني وبينك ولكن بذلت لك نفسي لا يعمل بذلها واما
الاقرار فيعمل في هذه الاشياء فالحاصل ان السكوت في موضع الحاجة
الى البيان بمنزلة البيان وبهذا الطريق قلنا الاجماع ينعقد بنص

البعض وسكوت الباقين وذلك ان وقعت حادثة فتكلم فيها بعض
العلماء من الصحابة وغيرهم وسكت الباقون بعد بلوغهم الخبر
وبعد مضي مدة التامل والنظر في الحادثة وكذلك اذا فعل واحد من اهل
الاجماع فعلا وعلم به اهل زمانه ولم ينكر عليه احد بعد مضي مدة التامل
يكون ذلك اجماعا على شرعيته وهذا لانه لو لم يكن حقا عنده لما حل
السكوت عنه لان الساكت عن الحق شيطان اخرس ولا يظن باهل
الدين واولي العلم خصوصا من الصحابة ان يسكتوا عن الحق واما
بيان العطف فمثل ان يعطف مكيلا او موزونا على مجمل يكون ذلك
بيانا للجملة المجملة مثاله اذا قال لفلان علي مائة ودرهم او مائة
وقفيز حنطة كان العطف بمنزلة البيان ان الكل من ذلك الجنس
وكذا لو قال مائة وثلثة اثواب او مائة وثلثة دراهم او ثلثة اعبد
فانه بيان ان المائة من ذلك الجنس بمنزلة قوله احد وعشرون درهما
بخلاف قوله مائة وثوب ومائة وشاة حيث لا يكون ذلك بيانا
للمائة واختص ذلك في عطف الواحد بما يصلح دينا في الذمة كالمكيل
والموزون وقال ابو يوسف يكون بيانا في مائة وشاة ومائة وثوب
على هذا الاصل واعلم ان ههنا ثلث مسائل احدها ان يعطف المعدود
المفرد على المعدود ويكون المعدود من المقدرات كما مر وثانيها ان

يذكر العدد في المعطوف ايضا سواء كان من المقدرات وغيرها
كما في قوله مائة وثلثة اثواب في مائة وثلثة اعبد وثانيهما ان تعطف
غير العدد من غير المقدرات كما في قوله مائة وثوب في مائة وشاة
فالاول يكون المعطوف بيانا للاول وكذا الثاني بخلاف الثالث وهذا
لان الناس اعتادوا حذف المفسر في المعطوف عليه في العدد بدلالة
التفسير في المعطوف فيما اذا كان المعطوف من قبيل المفسر المحذوف
وهو الدرهم والقفيز مثلا فصار العطف في كلامهم بيانا لما في
المعطوف عليه ولكن هذا مقيد فيما اذا كان المفسر من قبيل المكيلات و
الموزونات وكذا لو قال مائة وثلثة اثواب من تلك الصورة اخرى و
هي ان يذكر العدد في المعطوف ايضا مع حذف المفسر وهذا غير مقيد
بالمكيلات والموزونات كما مر في قوله مائة وثلثة اثواب ومائة وثلثة
اعبد وانما جعل هذا بيانا لانه بمنزلة احد وعشرون درهما يعني
ان المعطوف والمعطوف عليه بمنزلة عدد واحد كالعقود مع كسورها
فانها اعداد وكل منها جملة واحدة كاحد عشر وخمسة عشر غير انها
ركبت مع توسط حرف العطف وقد حذف ذلك في عشرين وما
فوقها ولانه ذكر عددين مبهمين واعقبهما تفسيرا فانصرف اليهما
لاستوائهما في الحاجة الى التفسير بخلاف قوله مائة وثوب ومائة

وشاة مما لا يكون المعطوف من المكيلات والموزونات ولم يكن العدد مذكورا في المعطوف والفرق بين المكيل والموزون وبين غيرهما ان العادة بالحذف والاكتفاء انما وجدت في المكيل والموزون لضرورة كثرة الكلام فيما يكثر استعماله وكثرته فيما يثبت دينا في الذمة في عامة المعاملات وهو المقدرات بخلاف الثياب لانها لا تثبت في الذمة قرضا ولا بيعا الا في السلم خاصة فلهذا لم يوجد الاكتفاء فيها وقال ابو يوسف يكون بيانا على هذا الاصل وهو ان المعطوف والمعطوف عليه بمنزلة شيء واحد لان الواو العاطفة للجمع كما في قوله مائة ودرهم والفرق بين الصورتين قد سبق واما بيان التبديل وهو النسخ يجوز ذلك من صاحب الشرع ولا يجوز ذلك من العبد النسخ في اللغة عبارة عن التبديل قال الله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية وهو في حق صاحب الشرع بيان محض بهذا الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا ان الشارع اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا

في حقنا كالقتل بيان محض للاجل في حق صاحب الشرع لانه ميت
باجله بلا شبهة وفي حق القاتل تغيير وتبديل ولهذا يجوز النسخ من
صاحب الشرع لانه بيان محض منه ولا يجوز النسخ من العباد في تصرفاتهم
وعباراتهم لان التصرف اذا صدر من العبد صح شرعا وثبت ولا يجوز
ابطال ما صح وثبت شرعا بخلاف بيان التغيير فانه يصح بشرط الوصل
لانه بيان بصرف اللفظ عن موجبه الى محتمله وعلى هذا بطل استثناء
الكل عن الكل لانه نسخ الحكم ولا يجوز الرجوع عن الاقرار والطلاق
والعتاق لانه نسخ وليس للعبد ذلك اي على ان النسخ لا يجوز من
العبد قلنا بطل استثناء الكل عن الكل مثل قوله لفلان علي عشرة
الا عشرة لانه نسخ الحكم ولا يجوز الرجوع عن الطلاق والعتاق
والاقرار لانه نسخ فان قلت اذا قال نسائي طوالق الا زينب وعمرة و
سعادة وليس له نساء غيرها يصح ولم تطلق واحدة منهن وهو
استثناء الكل عن الكل قلت الاستثناء عن الكل انما لا يصح اذا كان
بعين ذلك اللفظ اما اذا كان بغير ذلك اللفظ فيصح ولهذا اذا قال
نسائي طوالق الا نسائي لا يصح الاستثناء ولو قال لفلان علي الف قرضا
او ثمن المبيع وقال زيوف كان ذلك بيان تغيير عندهما فيصح موصولا
وهو بيان التبديل عند ابي حنيفة فلا يصح وان وصل لان الدراهم

نوعان جياد وزيوف الا ان الجياد غالبة وبها يقع المعاملات
فيما بين الناس فصار الاخر كالمجاز فيصح التغيير اليه موصولا وقال
ابو حنيفة رح لا يصدق وان وصل لانه بيان تبديل لان عقد المعاوضة
يقتضي وجوب المال بصفة السلامة عن العيب والزيافة عيب فكان
رجوعا والرجوع لا يعمل موصولا كان او مفصولا فصار كدعوى
الاجل في الدين ودعوى الخيار في البيع ولو قال لفلان علي الف من
ثمن جارية باعنيها ولم اقبضها والجارية لا تؤلها اي الجارية
المبيعة غير معلومة كان ذلك بيان تبديل عند ابي حنيفة رح اذ
الاقرار بلزوم الثمن اقرار بالقبض عند هلاك المبيع اذ لو هلك قبل
القبض ينفسخ البيع فلا يبقى الثمن لازما فكان قوله لم اقبضها
رجوعا بعد الاقرار بالقبض ولزوم الثمن

البحث الثاني

في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي اكثر من عدد الرمل و
الحصى لفظ السنة شامل لقوله عليه السلام وفعله وقد يطلق على
طريقة الرسول والصحابة ولهذا قيد بقوله رسول الله

فصل

في اقسام الخبر خبر الرسول عليه السلام بمنزلة الكتاب في حق لزوم العلم
والعمل به فان من اطاعه فقد اطاع الله تعالى لقوله تعالى وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فما مر ذكره من البحث عن الاقسام في

الكتاب الخاص والعام والمشترك والمأول الخ واحكامها ونفاوت
مراتبها فهو كذلك في حق السنة اي فذلك البحث المذكور بتمامه
ياتي في قسم السنة لان قوله عليه السلام حجة مثل الكتاب فهو كلام
مستجمع لوجوه الفصاحة والبلاغة فيجري فيه هذه الاقسام
ايضا فيكون بيانها في الكتاب بيانا فيه الا ان التشبه في باب الخبر

مقتضيا ومعنى مطابقته له ان الحال ان اقتضى التاكيد كان الكلام مؤكدا وان اقتضى

في ثبوته من الرسول عليه السلام واتصاله به لا في نفس الخبر فانه
حجة قطعية بلا شبهة وهذا المعنى اي لان الشبهة في طريق الاتصال
صار الخبر على ثلثة اقسام قسم صح من الرسول عليه السلام وثبت
منه بلا شبهة وهو المتواتر وقسم فيه ضرب شبهة وهو
المشهور اي نوع شبهة لا شبهة تامة لانه لما كان من الآحاد في
الاصل في الاتصال ضرب شبهة صورة لا معنى وقسم فيه احتمال
وشبهة وهو الآحاد لان احتمال ان لا يكون من النبي عليه السلام
وشبهة عدم الاتصال به فالمتواتر ما نقله جماعة عن جماعة
لا يتصور توافقهم على الكذب لكثرتهم واتصل بك هكذا مثل
نقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة والتواتر لغة تتابع
واحد بعد واحد يقال تواترت الكتب اي جاء بعضها في اثر بعض وتوالى من غير
ان ينقطع فاذا نقلت لم اكتف ههنا بشرطين احدهما ان لا يتصور توافقهم

على الكذب لكثرتهم وثانيهما ان اتصل بك هكذا ومعناه ان يدوم

هذا الحد وهو الكثرة فيه من اوله الى ان اتصل بك بان يكون اوله

كآخره واوسطه كطرفيه ولم يشترط تبائن اماكنهم وان لا يحصى

عددهم وعدالتهم كما شرط غيره قلت اما عدم احصاء العدد فقد

اختلف فيه والجمهور على انه ليس بشرط فان الحجاج او اهل الجامع لو

اخبروا عن واقعة صرفتهم عن الحج او عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم

مع كونهم محصورين واما العدالة وتبائن الاماكن فليس بشرط

ايضا عند الجمهور لحصول العلم بالخبر بدون ثبوت العدالة وتبائن

الاماكن الا ترى ان اهل بقعة واحدة او بلدة واحدة لو اخبروا بالشيء

يحصل العلم به لكثرتهم وان كان فيهم فساق او فجار والمشهور

ما كان اوله كالآحاد ثم اشتهر في القرن الاول ثم اشتهر في العصر الثاني

والثالث وتلقته الامة بالقبول فصار كالمتواتر حتى اتصل بك و

ذلك كحديث المسح على الخفين والرجم في باب الزنا وانما قيد الاشتهار

في العصر الثاني لانه لا اعتبار للاشتهار في القرون التي بعد القرون

الثلثة فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى

مشهورة ولا يجوز بها الزيادة على كتاب الله تعالى مثل خبر الفاتحة

والتسمية في الوضوء وذلك المشهور مثل حديث المسح على الخف

٣٥٣

والرجم في باب الزنا ثم المتواتر يوجب العلم القطعي فيكون رده
كفرا اي يوجب علما قطعيا بمنزلة العيان علما ضروريا ويكون رده كفرا
وهذا لانه لا يتصور عادة ان يتفق الجماعة الكثيرة خصوصا
الخارجة عن الاحصاء مع عدالتهم وتباين اماكنهم على الكذب
كما لا يتصور ان يجمعوا على اكل واحد وشرب واحد في زمان
واحد اتفاقا فيحصل العلم الضروري انه خبر صدق وما علم بالضرورة
يكون انكاره كفرا الا ترى ان علم الشخص بابيه وامه انما يحصل
بالاخبار الحاصل من اشخاص مختلفة لانه لا يعاين العلاق في
رحم امه ولا خروجه من بطنها ومع ذلك لا شبهة لكل احد بابيه
وامه فيثبت انه لا سبيل الى انكاره ورده الا لمن ينكر امه واباه و
المشهور يوجب علم الطمانينة ويكون رده بدعة ولا خلاف بين
العلماء في لزوم العمل بهما وانما الكلام في الاحاد اراد به العلم مع
ضرب شبهة صورة بحيث لا يكفر جاحده كما يكفر جاحد المتواتر
لانه بقي ههنا شبهة باعتبار انه من الاحاد في الاصل الا ان في انكاره

تخطئة لأهل العصر الثاني في قبولهم إياه وتخطئة العلماء يكون بدعة
وضلالة وإنما سمي العلم به طمأنينة لأنه يسكن النفس إليه بما
ظهر لها في الحال مع تمكن ضرب شبهة فيه صورة بالنظر إلى ابتدائه
ولا خلاف بين العلماء في لزوم العمل بهما بالمتواتر والمشهور بخلاف
خبر الواحد لأن فيه اختلافا بين العلماء في لزوم العمل به فنقول خبر
الواحد ما نقله واحد عن واحد أو جماعة عن واحد أو واحد عن جماعة
ولا عبرة للعدد إذا لم يبلغ حد المشهور أي لا اعتبار لكثرة العدد إذا
كان دون كثرة عدد المشهور يعني لا يخرج بهذه الكثرة عن كونه
خبر الواحد ويجوز أن يكون هذا احترازا عن قول من فرق بين خبر الواحد
والاثنين وقبل خبر الاثنين دون الواحد وبعضهم قبل خبر الأربعة
دون من عداها فسوّى الشيخ بين الكل وهو يوجب العمل في الأحكام
الشرعية بشرط إسلام الراوي وعدالته وضبطه وعقله واتصل بك
ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذا الشرط ولا يوجب العلم
لا علم اليقين ولا علم الطمأنينة وهذا مذهب أكثر أهل العلم وجملة
الفقهاء وقال بعض أصحاب الحديث إنه يوجب علم اليقين وذهب
بعض الناس إلى أنه لا يجوز العمل بخبر الواحد أصلا واحتج الفريقان
بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم أي لا تتبع ما ليس لك به علم

فمن اوجب العلم قال اجمعت الصحابة على العمل بالاخبار الاحاد فلو لم يوجب خبر الواحد العلم لما جاز العمل به بهذا النص وفي من لا يجوز العمل به قال انه لا توجب العلم لاحتمال الصدق والكذب ولا عمل الا من علم بهذا النص ولنا قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتب لتبيننه للناس ولا تكتمونه وجه التمسك انه تعالى امر لكل واحد منهم بالبيان فلو لم يكن البيان مفيدا في حق الناس للعمل لما كان في البيان فائدة ولم يؤمر كل واحد به والسنة فانه صح ان النبي عليه السلام قبل خبر الواحد مثل خبر بريرة فيما اهدي اليه وخبر سلمان رض ومشهور منه عليه السلام بعث الامراء الى الافاق فانه بعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر وعبد الله بن الزبير الى كسرى ولو لم يكن موجبا للعمل به لما اكتفى ببعث الواحد و الاجماع فان الصحابة عملوا بالاحاد وحاجوا بها فانه روي بالتواتر يوم السقيفة لما احتج ابو بكر على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش قبلوه ولم ينكر عليه واحد وامثال ذلك كثيرة وانما لم يوجب العلم لتمكن الشبهة فيه لكونه خبرا واحدا والخبر يحتمل الصدق والكذب الا انه يترجح جانب الصدق بالعدالة والسلامة فيوجب علم غالب الظن والعمل به ولهذا شرطنا العدالة في خبر الواحد

شرائط اربعة فی الروایة من اول ما نقل من الرسول علیه السلام
الی ان تصل بك ما الاسلام فهو التصدیق والاقرار بالله کما
هو باسمائه وصفاته وقبول احکامه وشرائعه وهو نوعان ظاهر
وهو ما ثبت بنشوه بین المسلمین وثبوت احکام الاسلام بغیر و
من اسلام الوالدین من غیر ان یوجد منه اقرار باللسان وصریح
بالبیان وهو ان یصف الله تعالی کما هو باسمائه الحسنی وصفاته
العلیا والاقرار بملئکته وکتبه ورسله والبعث بعد الموت
والقدر خیره وشره من الله تعالی وقبول احکامه وشرائعه الا ان هذا
کمال لیس بعد شرطه لان اکثر الناس لا یقدرون علی بیان اسما

٣٥٧

وصفاته وما جاء به محمد عليه السلام وانما شرط الاسلام
لان الباب باب الدين والكافر المعاند في الدين ساع ليهدم
الدين بادخال ما ليس منه فتثبت بالكفر تهمة الافتراء والكذب
ولهذا ردت شهادة الكافر على المسلم لعداوته واما العدالة
فهي الاستقامة على طريق العقل والشرع برجحان جهة الدين و
العدل عن طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على
صغيرة سقطت عدالته وصار متهما بالكذب وانما شرطت
العدالة لان بها يتبين جهة الصدق في خبره لانه لما لم يرتكب
المحظور استدل بانزجاره عن محظور دينه على انزجاره عن الكذب
هو اشد خطرا منها واما الضبط فهو سماع الكلام كما هو حق سماعه
ثم فهمه بمعناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثبات
عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن
بنفسه الى حين ادائه وهذا لان قبول خبر الواحد باعتبار رجحان
الصدق فيه وذا لا يتحقق الا بحسن ضبطه خبر الراوي من حين
يسمع الى ان يروي واما العقل فهو نور يضيء به طريق يبتدأ به

٣٥٩

من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدئ المطلوب للقلب فيدركه القلب بتوفيق الله تعالى والشرط ههنا الكامل منه وهو عقل البالغ دون القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه وهذا لان العقل معدوم في اول حالة الانسان ثم يحدث شيئا فشيئا وهو يتفاوت بقسمة الله تعالى وتقديره فعلق الشرع الاحكام بادنى درجات كماله واعتداله واقيم البلوغ الذي هو دليل عليه في الغالب مقامه تيسيرا علينا وانما شرط العقل لان الخبر الذي يرويه كلام والمراد بالكلام ما يسمى كلاما صورة ومعنى اذ كل موجود من الحوادث يكون بصورته ومعناه ومعنى الكلام لا يوجد الا بالعقل والتميز لان الكلام وضع للبيان ولا يقع البيان بمجرد الحروف المنطوقة بلا قصد معنى كصياح الطيور لا يسمى كلاما وان سمعت حروف منطوقه وقصد المعنى لا يوجد بدون العقل فاذا وجدت هذه الشرائط الاربعة في الراوي يترجح جانب الصدق فلذا لو يوجب العمل دون العلم لما ذكرنا من شبهة فان قلت لو لم يوجب الخبر الواحد العلم لما ثبت احكام الاخرة باخبار الاحاد كالواردة في الروية وعذاب القبر وغيرهما لانه لاحظ فيها الا للعلم قلت منها ما هو مشهور فانه يوجب العلم عند كثير من اصحابنا ومنها

ماهو من الآحاد لكنه يوجب ضرباً من العلم على ما مر وفيه نوع
من العمل ايضاً وهو عمل القلب عليه ثم الراوي في الاصل قسمان القسم الاول
معروف بالعلم والاجتهاد كالخلفاء الاربعة وعبد الله بن مسعود
وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت ومعاذ بن
جبل وامثالهم فاذا صحت عندك روايتهم عن رسول الله صلعم
يكون العمل بروايتهم اولى من العمل بالقياس هذا بيان ما به قوة
الخبر وضعفه وانما كان العمل بخبر الواحد اولى من العمل بالقياس
عندنا خلافاً لمالك لاجماع الصحابة فانهم كانوا يتركون آراءهم
بالخبر فان ابا بكر نقض حكماً حكم فيه برايه بحديث سمعه من
بلال وترك عمر رض رايه في الجنين وفي دية الاصابع بالحديث
وترك ابن عمر رض رايه في المزارعة بالحديث الذي سمعه من رافع
بن خديج وامثاله كثيرة ولان الشبهة في القياس في اصله لان
الوصف الذي يلحق بوجوده في الفرع هو بالاصل لا يعلم يقيناً
ان حكم المقيس عليه معلول به ام لا والتيقن في الخبر هو الاصل
لانه كلام الرسول عليه السلام وانما الشبهة في نقله وطريقه لتعارض
فكان الخبر اقوى في هذا وحجة حديث الاعرابي الذي كان في عينه
سوء في مسئلة قهقهة وترك القياس به وهو ما روي عن النبي عليه السلام

كان يصلي واصحابه خلفه فجاء اعرابي ووقع في بئر فضحك بعض اصحابه فقال عليه السلام الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة جميعا فان قلت راوي الحديث معبد الجهني وهو لم يعرف بالفقه والاجتهاد بين الصحابة فكيف يصلح هذا مثالا او تفريعا او تائيدا قلت قد رواه ابو موسى الاشعري ايضا وهو معروف بالفقه بينهم كذا في النهاية والقياس فيه ان لا يكون ناقضا لان علة نقض الطهارة هي خروج النجاسة لان اتصاف البدن بالنجاسة مما ينافي اتصافه بالطهارة فلذا لا يعرف زوال الطهارة بخروج ما ليس بنجس الا ترى ان القهقهة لا تنقض الطهارة خارج الصلوة لانتفاء علته وروى محمد حديث تاخير النساء في مسئلة المحاذاة وترك القياس به وهو قوله عليه السلام اخروهن من حيث اخرهن الله تعالى امر الرجال بتاخير النساء ومن ضرورته النهي من المحاذي بها او يتقدم عليها فاذا حاذته المرءة او حاذاها الرجل كان تاركا لفرض تاخيرها ولفرض مقام التقدم عليها ومرتكبا لمحظور المحاذاة وكل منهما يفسد الصلوة وترك القياس بهذا الحديث وهو انه عمل غير مناف للصلوة اعتبارا بصلوتها وراوي الحديث عبد الله بن مسعود وهو معروف بالفقه والاجتهاد وروى محمد حديث

القيء وترك القياس به وهو ما روي انه عليه السلام قال من قاء او رعف
في صلوته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته ما لم يتكلم و
القياس ان لا يفسد الوضوء لان الخارج ليس بنجس فان قلت المتقيأ
والطعام المختلطة بها رطوبات نجسة ولذا ينفر عنها
الطبع قلت لو كان هذه الاشياء نجسة لاستوى فيها القليل و
الكثير وروى هذا الحديث عائشة وهي فقيهة الامة وهذا اشكل
بتعليل الفقهاء مسئلة القيء بخروج الرطوبات النجسة حتى
فرق ابو حنيفة رح ومحمد رح بين قيء البلغم وغيره وحكم ابو يوسف
رح بقضيته على ما تقرر في الفروع وعن ابن مسعود حديث
السهو بعد السلام وترك القياس به وهو قوله عليه السلام لكل سهو سجدتان
بعد السلام والقياس ان يسجد قبل السلام كما قال الشافعي لانه لجبر
الفائتة والجابر يقوم مقام الفائتة والفائتة في الصلوة فكذا ما هو
جابر والقسم الثاني من الرواة هم المعروفون بالحفظ والعدالة دون
الاجتهاد والفتوى كابي هريرة وانس بن مالك فاذا صحت رواية مثلهما
عندك فان وافق الخبر القياس فلا خفاء في لزوم العمل به وان خالف كان
العمل بالقياس ومثاله ما رواه ابو هريرة الوضوء مما مسته النار فقال ابن عباس
ارأيت لو توضأت بماء سخين اكنت متوضئا منه فسكت وانما رده بالقياس

اذ لو كان عنده خبر لرواه قوله وان خالف كان العمل بالقياس ولان
ضبط حديث الرسول عليه السلام بمعناه والوقوف على كل ما اراده من
كلام عظيم الخطر فانه عليه السلام قد اوتي جوامع الكلم انما يكون بالعلم
والاجتهاد وقد كان نقل الحديث بالمعنى مستفيضا بينهم فاحتمل
ان هذا الراوي نقل الحديث بعبارة لا ينتظم المعاني التي انتظمها
عبارة الرسول لقصور فهمه عن دركها اذ النقل بالمعنى لا يتحقق الا
بقدر فهم المعنى فيدخل في الخبر شبهة زائدة يخلو عنها القياس فقلنا
بترك روايته الا ترى ان ابا هريرة روى الوضوء مما مسته النار فقال
ابن عباس ارأيت لو توضأت بماء سخين لكنت متوضيا منه فانما
رده بالقياس اذ لو كان عنده خبر لرواه فعلى هذا اي على ان الخبر
يترك بالقياس اذا لم يكن الراوي معروفا بالفقه والاجتهاد ترك اصحابنا
رواية ابي هريرة في مسئلة المصراة بالقياس وهو ما روى ان ابا هريرة
قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين
بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا
من تمر والتصرية في اللغة الجمع يقال صريت الماء اذا جمعته والمراد
هنا في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مرة ليخيل
المشتري انها غزيرة اللبن فهذا الحديث مخالف للقياس لان ضمان

العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة
بالاجماع واللبن ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل وان لم يكن
مثليا يضمن بالقيمة وايجاب التمر مكانه يكون مخالفا للقياس فلذا
ترك اصحابنا ثم اعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس
مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي الامام ابو زيد وخرج عليه
حديث المصراة وتابعه اكثر المتاخرين فاما عند الشيخ ابي الحسن الكرخي
ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقديم الخبر على القياس
بل يقبل خبر كل عدل مطلقا بشرط ان لم يكن مخالفا للكتاب و
السنة المشهورة لان التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه
موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غيره لغير على وجه لا تغيير
المعنى هذا هو الظاهر من احوال الحفاظ الرواة العدول خصوصا من
الصحابة رض لمشاهدتهم احوال النصوص وهم من اهل اللسان ثم اعترض
على ما اختاره في الكتاب وهو القول الاول بوجوه احدها انكم عملتم بخبر
ابي هريرة في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس
حتى قال ابو حنيفة لولا الرواية لقلت بالقياس وان عمر قبل خبر
حمل بن مالك في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين
ان كان حيا وجب الدية الكاملة وان كان ميتا لا يجب فيه شيء ولذا

٣٦٤

قال عمر رضي كذبنا ان نقضي فيه برأينا وفيه سنة الرسول عليه السلام
وثانيها ان خبر المصرات انما رد لانه مخالف لظاهر الكتاب والسنة
لان ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل بالكتاب وهو قوله تعالى
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة
بالحديث المعروف وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له من عبد
قوم عليه نصيب شريكه الى آخر الحديث وثالثها انا لا نسلم
ان ابا هريرة لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من اسباب
الاجتهاد وقد كان يفتي في زمن الصحابة وما كان يفتي في ذلك
الزمان الا فقيه مجتهد وكان مؤمن عليه من اصحاب رسول الله عليه السلام
وقد دعا النبي له بالحفظ واستجاب الله دعاءه بالحفظ حتى انتشر
في العالم ذكره وحديثه وقال البخاري روى عنه تسعمائة نفر من اولاد
المهاجرين والانصار وباعتبار اختلاف احوال الرواة قلنا شرط العمل
بخبر الواحد ان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة المشهورة وان لا يكون
مخالفا للظاهر وفيه قلق واضطراب لان هذه العبارة تقتضي ان
يكون اشتراط موافقة خبر الواحد الكتاب والخبر المشهور والظاهر

٣٦٥

علی حال دون حال وهو لیس کذلک فان الراوی وان کان فقیها یشترط
فی خبره ان لا یکون مخالفا لما ذکرنا قال علیه السلام تکثر لکم الاحادیث
من بعدی فاذا روی لکم عنی حدیث فاعرضوه علی کتاب الله تعالی فما
وافق فاقبلوه وما خالف فردوه وتحقیق ذلک فیما روی عن علی
بن ابی طالب انه قال کان الرواة علی ثلثة اقسام مؤمن مخلص صحب
رسول الله علیه السلام وعرف معنی کلامه واعرابی جاء من قبیلة فسمع
بعض ما سمع ولم یعرف حقیقة کلام رسول الله علیه السلام فرجع
الی قبیلته فروی بغیر لفظ رسول الله ع فتغیر المعنی وهو یظن ان المعنی
لم یتفاوت ومنافق لم یعرف نفاقه فروی ما لم یسمع وافتری فسمع منه
اناس فظنوه مؤمنا مخلصا فرووا ذلک واشتهر بین الناس ولهذا المعنی
وجب عرض الخبر علی الکتاب والسنة المشهورة فان قلت طعن فیه
اهل الحدیث وقالوا راوی هذا الحدیث یزید بن ربیعة عن ابی الاشعث
عن ثوبان ویزید بن ربیعة مجهول ولا یعرف له سماع عن ابی
الاشعث وانما یروی ابو الاشعث عن ابی اسماء الرحبی عن ثوبان
فکان منقطعا فلا یصح الاحتجاج به والجواب عنه ان امام محمد بن
اسمعیل البخاری اورد هذا الحدیث فی کتابه وهو امام هذه الصنعة
فکفی به دلیلا علی صحته ولم یلتفت الی طعن غیره بعده کذا فی شرح

اصول البزدوي ونظير العرض على الكتاب في حديث مس الذكر

فيما روي عنه عليه السلام انه قال من مس ذكره فليتوضأ فعرضنا

على كتاب الله تعالى فخرج مخالفا لقوله تعالى فيه رجال يحبون ان

يتطهروا فانهم كانوا يستنجون بالاحجار ثم يغسلون بالماء فلو كان

مس الذكر حدثا لكان هذا تنجيسا لا تطهيرا على الاطلاق

نزلت في اهل مسجد قباء وهم كانوا يستنجون بالماء بعد استعمال

الاحجار والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس الفرجين جميعا فلو

كان مس الذكر حدثا لا يكون الاستنجاء تطهيرا وقد ثبت بالنص

انه تطهير والحديث يقتضي ان يكون مس الذكر حدثا يوجب

الوضوء لانه امر بالتوضي بعد مس الذكر فلو لم يكن حدثا لا

يوجب الوضوء لعدم الفائدة والنص يقتضي ان لا يكون حدثا

لما ذكرنا فلذا ترك الحديث واعترض الخصم عليه بانه تطهير عن

النجاسة الحقيقية بمنزلة تطهير الثوب ولذا استحق المدح لا

باعتبار الطهارة عن الحدث والتطهير عن النجاسة الحقيقية لا

ينافي كون المس حدثا لانها لا تزول الا بالمس وايضا انما يكون الحدث

مذموما اذا لم يكن وسيلة الى استحكام الوضوء واذا كان لاحكام

الطهارة الحكمية كان حسنا وكان ممدوحا ايضا ولا اقل من ان لا ينافي

المدح لمقارنته الاقوى الا ترى ان هدم المسجد لاحكام البناء حسن
وان كان بنفسه مذموما لا يقال جعل الاستنجاء تطهيرا مطلقا
لانا لا نسلم ذلك بل انما هو تطهير عن النجاسة الحقيقية كيف و
ان الطهارة الحكمية لا تحصل به بل بغسل الاعضاء الاربعة و كذلك
قوله عليه الصلوة والسلام ايما امرءة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل باطل باطل خرج مخالفا لقوله تعالى فلا
تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن فان الكتاب يوجب تحقيق النكاح منها
اي من المرءة وتحقيقه ينافي بطلانه كما هو صريح الحديث و
للخصم ان يقول تحقق الشيء ووجوده لا يستلزم صحته الا يرى ان الشيء
يوجد بركنه ومحله بتمامه ومع ذلك توقف صحته على شرط من
الشرائط كالصلوة توجد بشرائطها واركانها ومع ذلك توقف
صحتها على ستر العورة ونحوها ومثال العرض على الخبر المشهور
رواية القضاء بشاهد ويمين فانه خرج مخالفا لقوله عليه السلام
البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو ما روي عن ابن عباس رض
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قضى بشاهد ويمين وانه مخالف
للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين
على من انكر اي المدعى عليه في رواية على المنكر وبيانه ان الشرع جعل

لانه مخالف للخبر المشهور ١٢

اي كيف يكون الاستنجاء تطهيرا مطلقا ١٢

الايمان جميعا في جانب المنكر لان اللام لاستغراق الجنس وليس وراء
الجنس شيء آخر فيقتضي ان لا يكون للمدعي يمين فمن جعل يمين المدعي حجة
فقد خالف النص لان الشرع جعل الخصوم قسمين قسما مدعيا وقسما
منكرا والحجة قسمين قسما بينة وقسما يمينا وحصر جنس اليمين
على من انكر وجنس البينة على المدعي وهذا يقتضي قطع الشركة
فلو كان اليمين حجة للمدعي ايضا يقع الشركة في اليمين بين المدعي
والمنكر وهو خلاف النص وباعتبار هذا المعنى قلنا اذا خرج خبر الواحد
مخالفا للظاهر لا يعمل به كما اذا عمل الصحابة بخلاف موجب الحديث
وكما اذا اختلف الصحابة في حادثة بآرائهم ولم يحتج بعضهم
ذلك بالحديث الوارد فيها وكما اذا ورد فيما يعم به البلوى وكما في
مسئلة الرضاع فان الظاهر في هذه الصور انه لو كان الخبر صحيحا
لما خفي عليهم ومن صور مخالفة الظاهر عدم اشتهار الخبر فيما يعم
البلوى فيما تمس الحاجة اليه في عموم الاحوال مثل حديث الجهر
بالتسمية فان امر التسمية مما يعم به البلوى مع انه لم يشتهر في
الصدر الاول والثاني فدل على زيافته لانهم اي السلف لا يتهمون
بالتقصير في متابعة السنة مع ان العادة تقتضي استفاضة ما يعم

بہ البلوی فاذا لم یشتہر الخبر مع شدۃ الحاجۃ دل علی عدم صحتہ
وهذا مذهب الشیخ ابی الحسن الکرخی من اصحابنا المتقدمین وهو
مختار المتاخرین منهم وعند عامة الاصولیین یقبل اذا صح سنده
ویشکل علی ما ذکر فی الکتاب الاخبار الواردة فی الفصد والحجامة
والقهقهة فی الصلوة وافراد الاقامة وقراءة الفاتحة خلف
الامام وترکها والاخفاء بالتسمیة وغیرهما فانها لم یشتہر مع
ان الحوادث عامة ومثاله فی الحکمیات اذا اخبره واحد ان امرأته حرمت
علیه بالرضاع الطارئ جاز ان یعتمد علی خبره ویتزوج باختها
ولو اخبره ان العقد کان باطلا بحکم الرضاع لا یقبل خبره وکذلک
اذا اخبر المرءة بموت زوجها او طلاقه ایاها وهو غائب جاز
لها ان تعتمد علی خبره وتتزوج بغیره ولو اشتبهت علیه
القبلة فاخبره واحد عنها وجب العمل به ولو وجد ماء ولا
یعلم حاله فاخبره واحد عن نجاسته لا یتوضأ به بل یتیمم ثم
مثال الخبر المخالف للظاهر فی الحکمیات اذا اخبر واحد ان امرأته حرمت
علیه بالرضاع الطارئ علی النکاح بان تزوج صغیرة فاخبر ثقة
انها قد ارتضعت من امه او اخته یجوز الاعتماد علی خبره
وللزوج ان یتزوج اختها ولو اخبره ای ولو اخبره ثقة ان العقد

٣٧٠

باطل بحكم الرضاع بانهما ارتضعا من امرءة واحدة لا يقبل خبره
لانه مخالف للظاهر وهذا لانه حين حصل النكاح بينهما بشهود
وحضور جماعة فلو كان الرضاع بينهما ثابتا فالظاهر انه لم يخف
على المتناكحين وعلى الشهود ان بينهما سبب حرمة ولاشتهر هذه
الحرمة بينهما وحيث لم يشتهر دل انه غير صحيح بخلاف مسئلة
الرضاع الطارئ لانه غير مخالف للظاهر وانما قدم تلك المسئلة
مع انها لم يخالف الظاهر لتوضيح امر الثانية بدوران الحكم مع صفة
مخالفة الظاهر وجودا وعدما وكذا اذا اخبرت المرءة فهذه المسئلة
مع اواخرها قبل خبر الواحد فيها لعدم مخالفة الظاهر في جميعها

فصل خبر الواحد حجة في اربعة مواضع خالص حق الله تعالى ما ليس
بعقوبة وخالص حق العبد ما فيه الزام محض وخالص حقه ما ليس
فيه الزام وخالص حقه ما فيه الزام من وجه اما الاول فقبل فيه
خبر الواحد فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الاعرابي
في هلال رمضان وهو خالص حق الله تعالى وليس بعقوبة فمثله

٣٧١

٣٧٢

عامة شرائع العبادات مثل الصلوة والصوم وما شابههما مثل الوضوء والعشر وصدقة الفطر يقبل في كلها خبر الواحد على ما قلنا من شرائطه عند الجمهور وزعم بعض العلماء انه لا يقبل خبر الواحد فيما هو ابتداء عبادة ويقبل فيما هو مفروع عنها (اى اصل عبادة كالايمان) لان خبر الواحد دليل لا قوة فيه فجاز ان يعمل فيما ليس فيه قوة وهو الفرع وللجمهور ان المقصود من العبادات هو العمل اصلا كانت العبادة او فرعا فيجب العمل فيهما بالدلائل الموجبة للعمل ويؤيده انه عليه السلام قبل شهادة الاعرابي في هلال رمضان واما الثاني فيشترط فيه العدد والعدالة ونظيره المنازعات وهو ما كان خالص حق العبد وفيه الزام محض وهي المنازعات كالبيوع والاشربة والاملاك المرسلة بان ادعى احد على اخر انه باع هذا العبد او اشترى ذلك او ان له الف عليه فانه يشترط فيه العدد والعدالة بالنصوص من الكتاب و السنة مثل قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله تعالى واستشهدوا ذوي عدل منكم ولان المنازعة قائمة بين اثنين بخبرين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل والرجحان بجنسه من خبره بل بخبر ظهرت له مزية على غيره من يمين او شهادة وطمانية القلب الى قول اثنين اكثر وهذا اه :-

له ولان التزوير والتلبيس والحيل في الخصومات كثير فيشترط فيها زيادة العقل والعدالة ولفظ الشهادة تقليلا لها وصيانة للحقوق المعصومة بقدر الوسع والامكان

ولان المنازعة اه له جواب سوال وهو ان خبر الواحد يحصل مزية احد الخبرين على الاخر فينبغي ان تقبل شهادة الواحد اجاب بقوله والطمانية اه تفصيله نعم لان الشرع جعل طمانية القلب بالاثنين فلا تقبل شهادة الواحد

اشتراط العدد انما هو فيما امكن ان يطلع الرجال عليه واما فيما لا يمكن ان يطلع الرجال عليه مثل البكارة والولادة وعيوب النساء التي لا يطلع الرجال عليه فان شهادة المرءة الواحدة فيها مقبولة فاذن يشكل قول المص رح يشترط فيه العدد على الاطلاق واما

الثالث فيقبل فيه خبر الواحد عدلا كان او فاسقا ونظيره المعاملات وهو من حقوق العباد ما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والشركات والرسالات في الهدايا والاذن في التجارات وسائر المعاملات فيقبل فيها خبر الواحد بشرط التميز عدلا كان او فاسقا كافرا كان او مسلما صبيا كان او بالغا ولهذا قلنا ان الفاسق او الصبي المميز والكافر اذا اخبر ان فلانا وكله او ان مولاه اذن له في التجارة حل له العمل به وذلك لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل الهدية من العادل والفاسق وكذا الاسواق من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا قائمة بعدول وفساق والناس يشترون من الكل ويعتمدون على خبر كل مميز ولان الضرورة دعت الى قبول خبر كل مميز فان الانسان قلما يجد المجتمع لشرائط الشهادة ليبعثه الى وكيله وغلامه ولا دليل مع السامع غير هذا الخبر فتسقط الشرائط التي ما عدا

التميز باعتبار الضرورة فان قلت قد ذكر فخر الاسلام في اصوله
اذا اخبر غير ثقة ان فلانا وكلك بكذا احل لك العمل اذا وقع في
قلبك انه صادق وكذا ذكر الشمس الائمة السرخسي فكيف يستقيم
قول المصنف يقبل فيه خبر الواحد على الاطلاق قلت ذكر فخر
الاسلام في موضع آخر ان التحكيم بالرأي ليس بلازم في خبر الفاسق
في الهدايا والوكالات وذكر محمد ايضا في كراهة الجامع الصغير في
رجل رأى جارية الغير في يد آخر يبيعها واخبر البائع ان فلانا
وكله بيعها وسع له ان يبتاعها ويطأها ولم يحكم الرأي
فقيل ما ذكره في كتاب الاستحسان في هذه المسئلة فان كان اكبر
رأيه انه كاذب لم يسع له ان يشتريها منه فيحتمل ان يكون
هذا على الاستحباب وذلك على الرخصة ويحتمل ان يكون في
المسئلة روايتان واما الرابع فيشترط فيه اما العدد او العدالة
عند ابي حنيفة ونظيره الحجر والعزل وهو من خالص حق العبد ما فيه
الزام من وجه دون وجه فيشترط فيه احد شطري الشهادة
لانه لو كان فيه الزام محض لاشترط كلاهما ولو لم يكن فيه الزام
لم يشترط شيء منهما فاذا كان فيه شيء منهما يشترط له احدهما
دون الآخر نظيره العزل والحجر فان اخبر رجلان مستوران او

قوله باعتبار الضرورة بخلاف خبر النبي عليه السلام فانه لا ضرورة الى قبول خبر الفاسق فيه لان في العدول من الرواة كثرة رحمهم الله تعالى في تلك الحادثة يمكن معرفة سبيل آخر وهو القياس الصحيح ١٢ معدن
٢ لان اكبر الرأي يقام مقام اليقين قال الله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار والعلم بايمانهن يثبت باكبر الرأي ١٢ ... التاكيد ... والمحل ... او لما ذكرنا ...
جواب المذكور عن الاعتراض المسطور ١٢

وايضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا
الا وان يكون الدليل الدال على الاجماع قطعيا فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بانه قد
وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية اذ لو ... لذلك لا يكون كلامهم الا كاذبا والقائلون
بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطئهم على الكذب

رجل عدل بالعزل يقبل لانه من جنس الحقوق اللازمة من وجه لانه
يلزم الوكيل بالعزل اقتصار الشراء وبيعه وعهدته عليه ويلزم
الماذون بالحجر فساد عمله الذي كان نافذا بدون الحجر وليشبه سائر
المعاملات من وجه لان الموكل والمولى بالعزل والحجر يتصرف كل منهما في
حقه كما يتصرف في حقه بالاطلاق ولزوم العهدة وفساد العمل
انما كان بالتزام الوكيل التصرف فيما يكون غير مالك ولا ولاية له
اصلا فكان لهذا النوع شبهة بالقسمين فلذا شرط فيه احد الشرطين
والله اعلم **البحث الثالث في الاجماع** الاجماع لغة العزم و
الاتفاق يقال اجمع فلان على كذا اي عزم عليه واجمعوا على
كذا اي اتفقوا عليه واما في الاصطلاح فهو اتفاق علماء كل
عصر من اهل السنة ذوي العدالة والاجتهاد على حكم
فصل اجماع هذه الامة دون من سواهم من الامم السابقة
فان اليهود والنصارى اجمعوا على الضلالة بعد ما توفي رسول الله
صلى الله عليه وسلم في فروع الدين حجة موجبة للعمل بها شرعا

٣٧٥

وما سمع الصحابي رض فقطعي كالمتواتر عندنا ١٢

كرامة لهذه الامة وانما قال بعد ما توفي رسول الله لان في حيوته عليه السلام
الرجوع الى قوله ولا يعتبر باتفاق غيره في نصب الشريعة وانما
قال في فروع الدين لا في اصول الدين كالتوحيد والصفات والنبوة
ثابتة بالقواطع العقلية فلا يظهر حجية الاجماع فيها للعلم وانما
قال حجة موجبة للعمل ولم يتعرض للعلم ليعم جميع انواع الاجماع لان
من انواعه ما لا يوجب الا العمل كما سيأتي من بعد وهذا اي حجية
الاجماع عند جميع اهل السنة وعامة الامة ومن لم يجعل الاجماع حجة
فهو قول مخالف للكتاب والسنة لانه جعل حجة كرامة لهذه الامة
قال الله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف و
تنهون عن المنكر وصفهم الله تعالى بالخيرية والاجماع على الباطل
ينافي الخيرية وقال عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة ثم الاجماع
على اربعة اقسام اجماع الصحابة رض على حكم الحادثة نصا ثم اجماعهم
بنص البعض وسكوت الباقين عن الرد ثم اجماع من بعدهم فيما لم يوجد

فيه قول السلف ثم اجماع المتاخرين على احد قول السلف اما الاول

فهو بمنزلة اية من كتاب الله تعالى ثم الاجماع بنص البعض وسكوت الباقين

فهو بمنزلة المتواتر اي ثم الاجماع في القوة وايجاب الحكم على مراتب

اولها اجماع الصحابة نصا اي تصريحا وثانيها اجماعهم بنص البعض

وسكوت الباقين وذلك ان يتكلم البعض بحكم حادثة ويسكت اخرون

بعد بلوغهم وبعد مضي مدة التامل والنظر في الحادثة وقال بعضهم

لا بد من النص ولا يثبت بالسكوت لان السكوت في نفسه محتمل يحتمل

ان يكون لخوف او لتفكر او لتهاون الامر لعدم اليقين بالنفي والاثبات

او لمصلحة غير ذلك والمحتمل لا يكون حجة ولنا ان شرط التنصيص

من كل واحد يؤدي الى ان لا يكون اجماع مخصوصا بعد القرن الاول

لتعذر اجتماع اهل العصر على ان يتكلم كل واحد بقول يسمع

منهم جميعا والمعتاد في كل عصر ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم

سائرهم ولانه اذا بلغه حكم الحادثة وسكت عن الرد فلو كان

الحق عنده خلاف ذلك لما كان ساكتا عن الحق وهو حرام لوجوب

الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولان الساكت عن الحق شيطان

اخرس ولا يظن بعلماء الامة لا سيما بالسلف مثله ثم اجماع

من بعدهم بمنزلة المشهور من الاخبار وانما وقع التفاوت بين

انواعه لان الاجماع عبارة عن اتفاق اهل الراي والاجتهاد و
الصحابة كانوا عارفين باحوال النصوص ومشاهدة اسباب النزول
واعلمون بمواقعها وحوادثها واحاطوا علما باقوال النبي عليه السلام
وافعاله وبيان الشرائع والنصوص وكانوا اوقفوا على معاني
التنزيل وتاويله واسبقون في استنباط المعاني الفقهية من الكتاب
والسنة من غيرهم فكان اجماع من بعدهم دون اجماعهم لما اتفق لهم
من اسباب الاصابة ما لم يتفق لغيرهم ولهذا قال النبي عليه السلام في
حقهم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ثم اجماع المتاخرين على
احد اقوال السلف بمنزلة الصحيح من الآحاد وبيانه انه اذا اختلف
اهل عصر على قولين واستقر خلافهم ثم انعقد الاجماع في العصر
الثاني على احد القولين فذهب اكثر اصحاب الشافعي وعامة اهل
الحديث الى انه يمنع الاختلاف السابق انعقاد الاجماع منهم وبقيت
المسئلة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم
انه لا يمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع اختلاف السابق ونظيره بيع امهات
الاولاد فانه كان مختلفا بين الصحابة واكثرهم لم يجوزوه وبعضهم
جوزوه ثم التابعون اجمعوا على انه لا يجوز ولو قضى قاض بجواز بيعها
يكون باطلا لانه خلاف الاجماع وجه قول الاول ان المخالف الاول لو كان

حياً لما انعقد الاجماع لان الحجة اجماع كل الامة والمخالف الاول لم
يخرج من الامة بعد موته ولم يبطل قوله بموته اذ لو بطل لم يبق المذاهب
بموت اصحابها كمذهب ابي حنيفة رح والشافعي رح وغيرهما كيف وان
قوله اعتبر لدليله لا لعينه ودليله باق بعد موته فكان كبقاء نفسه
مخالفا ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة وذلك
باطل ووجه قول المختار ان دليل كون الاجماع حجة هو اختصاص
هذه الامة بهذه الكرامة وهي تثبت بسبب الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر الا يرى ان الامة
الداخلة تحت الخطاب في كل زمان هم الحاضرون لا الذين انقضوا فكان
اجماعهم حجة ويؤيده ان الصحابة لو اختلفوا على قولين ثم اجمعوا
على احدهما يسقط الاختلاف السابق المتقدم بالاجماع المتاخر فكذا
في مسئلتنا واما قوله ان الدليل باق فهو كذلك لكنه نسخ ولم يبق
معتبرا معمولا به بعد ما انعقد الاجماع على خلافه كنص نزل بخلافه

القياس واما التضليل فلا يجب لان الراي يومئذ كان حجة لفقد
الاجماع فاذا حدث الاجماع انقطع الدليل الاول الحادث غاية ما في الباب
انه يورث شبهة في حجية هذا الاجماع زائدة على شبهة تمكنت
في القسم الثاني لان دليل المخالف الاول لا ينقطع بالكلية وانما
انقطع بمقابلة هذا الاجماع وتقرره بعد انقطاعه فهذا صار
بمنزلة خبر الواحد قال محمد فيمن قال لامرأته انت خلية ونوى
الثلث ثم وطيها في العدة لا يحد لقول عمر رض انها رجعية ثم لم يصح
نية الثلث وان انعقد الاجماع على صحة نية الثلث لتمكن الشبهة
في هذا الاجماع بخلاف عمر رض والمعتبر في هذا الباب اجماع اهل الراي
والاجتهاد ولا يعتبر بقول العوام والمتكلمين والمحدث الذي لا بصيرة له
في اصول الفقه اي في الفقه والشرائع واما في الشرائع التي لا يتعلق
بالفقه والاجتهاد مثل نقل القران والصلوة الخمس فعامة المسلمين
داخلون في ذلك الاجماع ولا يعتبر بقول العوام لانه لا نظر لهم في
المعاني الفقهية التي هي مناط الاحكام في الشرع ولا بقول المتكلم
الذي لا بصيرة له في اصول الفقه والفقاهة في الاحكام قوله ولا
قول المحدث الذي لا خبرة له في اصول الفقهية وهي المعاني الفقهية
ووجوه الاستدلال وطرق الدلالة وانما قيد المحدث بهذا القيد

لان الظاهر ان المحدث عالم بالاحكام بظواهر الاحاديث ولم يعرف
مناط الاحكام الشرعية فالحاصل انه انما يعتبر اجماع كل جنس من
العلماء في فنه ثم اختلفوا في الاصولي الذي لا يحيط بالاحكام وفي
الفروعي الذي لا معرفة له باصول الفقه والفقاهة فمنهم من اعتبر
الاصولي دون الفروعي لكونه اتيا بمقصود الاجتهاد بتدارك الاحكام
مفهومها ومنظومها ومعقولها وغير ذلك بخلاف الفروعي
ومنهم من اعتبر الفروعي لعلمه بتفاصيل الاحكام ومنهم من اعتبر
احدهما لوجود نوع من الاهلية الذي عدم ذلك في العامة ومنهم
من اعتبرهما لان الاهلية انما تحصل باجتماعهما لا باحدهما ثم بعد ذلك
الاجماع على نوعين مركب وغير مركب فالمركب ما اجتمع عليه الاراء على
حكم الحادثة مع وجود الاختلاف في العلة مثاله الاجماع على
وجود الانتقاض عند القيء ومس المرأة ينقض الوضوء بالاجماع اما
عندنا فبناء على القيء واما عنده فبناء على المس قوله مثاله الاجماع
يعني ان من قاء ومس المرأة ينقض وضوءه بالاجماع مع الاختلاف
في علة الانتقاض ثم هذا النوع من الاجماع لا يبقى بعد ظهور الفساد
في احد المأخذين بالفرق المناسب لان عنده لا يوجد مناسب سواه في
صورة الحكم فلا يبقى الظن باضافة الحكم اليه فلا يثبت به حتى

لو ثبت ان القيء غير ناقض فابو حنيفة لا يقول بالانتقاض فيه ولو
ثبت ان المس غير ناقض فالشافعي لا يقول بالانتقاض فيه لفساد العلة
التي يبنى عليها الحكم والفساد متوهم في الطرفين لجواز ان يكون ابو حنيفة
مصيبا في مسئلة المس مخطئا في مسئلة القيء والشافعي رح مصيبا
في مسئلة القيء مخطئا في مسئلة المس فلا يؤدي هذا الى بناء وجود
الاجماع على الباطل قوله والفساد متوهم في الطرفين جواب اشكال
مقدر وهو ان يقول ان هذا الاجماع متضمن للفساد كما يشير اليه قوله
وهذا الاجماع لا يبقى بعد ظهور الفساد في احد الماخذين لان الحق في
موضع الخلاف واحد والطرف الآخر باطل بلا نزاع فكان هذا اجماعا
على الباطل فاجاب بان الفساد غير متيقن في احد الطرفين بان يكون
ابو حنيفة رح مصيبا في مسئلة القيء والشافعي رح مصيبا في
مسئلة مس المرأة بل الفساد متوهم في الطرفين لجواز ان يكون احد
الامامين مصيبا والآخر مخطئا فلا يؤدي الى وجود الاجماع على
الباطل بخلاف ما تقدم من الاجماع فالحاصل انه جاز ارتفاع هذا
الاجماع لظهور الفساد فيما بني هو عليه هذا يوهم انه متصل بقوله فلا
يؤدي هذا الى الاجماع على الباطل وليس كذلك لانه لم يتقدم من الاجماع
ما كان اجماعا على الباطل لكن الظاهر انه متصل بقوله ثم هذا النوع

من الاجماع لا يبقى بعد ظهور الفساد المتوهم فيه بخلاف ما تقدم من
الاجماع وهو ما اجتمع عليه الآراء من غير اختلاف في العلة فانه ليس فيه
توهم الفساد حتى يقال فيه انه يبقى بعد ظهور الفساد المتوهم فيه
والحاصل ان الاجماع المركب لما جاز ارتفاعه لظهور الفساد فيما بني
عليه ولهذا اذا قضى القاضي في حادثة ثم ظهر رق الشهود او كذبهم
بالرجوع بطل قضاؤه وان لم يظهر ذلك في حق المدعي اي لاجل ارتفاع
الشيء لفساد ما بني عليه قلنا اذا قضى القاضي في حادثة ثم ظهر ان
الشهود رقاء او كذبة او رجع الشهود بطل قضاؤه لانه مبني على
شهادة الشهود فاذا ظهر الفساد في الشهود ارتفع ما بني عليه وبطل
قوله وان لم يظهر ذلك في حق المدعي هذا دفع اشكال مقدر وهو ان
يقال لو كان القضاء بالمال باطلا لوجب رد المال المقضي به الى المدعى
عليه على المدعي فيما اذا كان القضاء بالمال ورجوع الشهود بعد
القضاء فاجاب بان القضاء انما يبطل في حق المدعى عليه والشهود لا في
حق المدعي لانه اذا قضى القاضي له عليه نفذ القضاء لحجة شرعية
صحيحة عند القضاء فلو ابطل القضاء بنفسه لزم ابطال ما كان حجة
شرعا وحجة الشرع لا يحتمل الفساد ولا الابطال لكنه يبطل في حق المدعى
عليه دفعا للضرر عنه حتى لا يأمر برد المال وفي حق الشهود زجرا

في عدم النقض ١٢

لانه لا يسترد من المدعي المال المقضي عليه به بل يطلب المال من الشهود لانه تلف مال المدعى عليه بشهادة الشهود ١٢

معدن الاصول

عليهم حتى يجب الضمان عليهم ولو كان القضاء ثابتا في حقهم لوجب
على المدعي دفع المال الى المدعى عليه ولم يتعرض لهم كما اذا بقي الامر على صحة
الشهادة وقيل معنى قوله بطل القضاء لا ينفذ باطنا وهو لا يصح فيما
اذا كان القضاء بشهادة الزور فانه ينفذ ظاهرا وباطنا عند ابي حنيفة رح

وباعتبار هذا المعنى سقطت المؤلفة قلوبهم عن الاصناف الثمانية لانقطاع
العلة اي باعتبار ان الشيء يرتفع بارتفاع علته سقطت المؤلفة قلوبهم
عن الاصناف الثمانية المذكورة وذلك لان المؤلفة قلوبهم قوم من رؤساء
كفار العرب على عهد رسول الله انهم لو تالفوا ومالوا الى الاسلام ومال
معهم اقوام قوي اهل الاسلام ولذا كان يعطيهم من الزكوة ليتالف
قلوبهم الى اهل الاسلام فلما اعز الله الاسلام واغنى عنهم منع الزكوة
عنهم لانتهاء علته وسقط سهم ذوي القربى وهم اقارب الرسول عم
لانقطاع علته اعلم ان خمس الغنيمة يقسم على ثلثة اسهم سهم لليتامى
وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل يدخل فقراء ذوي القربى فيهم
ويقدمون ولا يدفع الى اغنيائهم وكان لذوي القربى سهم لغنيهم
وفقيرهم على الاطلاق ثم سقط بعد النبي عليه السلام سهمهم لانه
عليه السلام انما كان يعطيهم للنصرة يدل عليه قوله عليه السلام انهم لم يزالوا
معي هكذا في الجاهلية والاسلام وشبك بين اصابعه فاذا اعز الله تعالى

الاسلام واغنى عن نصرتهم سقط سهمهم لانتهاء علة تؤيده ما
روى انه عليه السلام قال سهم ذوي القربى في حياتي وليس لهم بعد مماتي
فان قلت لو كان الاعطاء لهم للنصرة لما كان نستحق نساءهم وذراريهم
لعدم النصرة منهم قيل كانت منهم نصرة مؤانسة للمقاتلين على
انهم تبع الرجال فاعطوا للتبعية وعلى هذا اذا غسل الثوب النجس
بالخل فزالت النجاسة يحكم بطهارة المحل لانقطاع علتها وبهذا يثبت
الفرق بين الحدث والخبث فان الخل تزيل النجس عن المحل فاما الخل لا
تفيد طهارة المحل وانما يفيدها المطهر وهو الماء اي على ان الشيء
يرتفع بارتفاع علته اذا غسل الثوب النجس بالخل او بغيرها من
المائع فزالت النجاسة يحكم بطهارة المحل لان نجاسة المحل انما يكون بعلة
وجود النجاسة في المحل فاذا زالت النجاسة عن المحل فقد ارتفع علة
تنجس المحل فيحكم بعدم نجاسة المحل لعدم علته وذلك لان النجاسة
تزول عن المحل بالمائع حسا حقيقة وحكما كما تزول بالماء قوله وبهذا
اي بان علة الطهارة زوال النجاسة تثبت الفرق بين الحدث وهو النجاسة
الحكمية والخبث وهو النجاسة الحقيقية حيث لا يفيد المائع طهارة
الغسل والوضوء فان الخل يزيل النجس عن المحل وطهارة المحل عن
النجاسة الحقيقية بزوال النجاسة وقد وجد واما طهارة الوضوء

والغسل فانما عرفت شرعا باستعمال الماء المطهر وليس عليهما زوال النجاسة اذ لا نجس ولا يعقل نجاسة في المحل حتى تزول عنه وانما اثر الخلاف في زوال النجاسة لا غير فلهذا لا يفتقر طهارة الوضوء والغسل

فصل ثم بعد ذلك نوع غريب من الاجماع وهو عدم القائل بالفصل

وذلك نوعان احدهما اذا كان منشأ الخلاف في الفصلين واحدا

والثاني ما اذا كان منشأه مختلفا فالاول حجة والثاني ليس بحجة

مثال الاول فيما خرج العلماء من المسائل الفقهية على اصل واحد

ونظيره اذا اثبتنا ان النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها

قلنا يصح النذر بصوم يوم النحر والبيع الفاسد يفيد الملك لعدم القائل بالفصل اي بعد ما تحقق نصف الاجماع من تفسيره وشرطه واقسامه نوع غريب من الاجماع وهو عدم القائل بالفصل وهو نوع من الاجماع المركب وذلك ان يكون المسئلتان مختلفا فيهما فاذا اثبت احدهما على الخصم ثبت الاخر ضرورة لعدم القائل بالفصل لانه اما ان يكون المسئلتان ثابتتين معا او منتفيتين معا عند الخصمين ولا قائل بالقول الثالث بان يكون احدهما ثابتا والاخر منفيا فاذا اثبت احد الخصمين واحدا منهما ثبت الاخر لعدم القائل بالفرق قوله واذا اثبتنا ان النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها كما سبق قلنا

يصح النذر بصوم يوم النحر والبيع الفاسد يفيد الملك لان من قال
بتقرير الشرعية في النهي قال بصحة النذر وافادة الملك في البيع
الفاسد ومن قال بعدم تقريرها قال بعدم الامرين فاذا ثبت الاول
ثبت الآخر لعدم القائل بالفصل بان يقول بتقريرها ولا يقول بصحة
النذر وافادة الملك ومنشأ الاختلاف واحد وهو ان النهي عن
المشروعات يدل على شرعيتها عندنا خلافا للشافعي رح فان قلت
كيف يطابق هذا المثال للاصل المذكور لانه يقتضي شيئين مختلفا
فيهما واصلا متفقا عليه والشيئان ههنا كما يشير اليه عبارة الكتاب
هما ان النهي عن التصرفات الشرعية والنذر بصوم يوم النحر ولا يكون
الاصل خارجا عنهما بالحرج هذا ان الشيئان قلت لو جعل شيئا
مختلفا فيهما صحة النذر بيوم النحر وافادة البيع الفاسد الملك و
الاصل الذي هو المنشأ لهما ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي تقريرها
كان مطابقا وان نبا عنه ظاهر عبارة المتن ولو قلنا ان التعليق سبب
عند وجود الشرط قلنا تعليق الطلاق والعتاق بالملك وسببه صحيح
وبيانه ان قوله انت حر في قوله ان دخلت الدار فانت حر سبب
علة وضع لثبوت الحرية لانه انشاء ايجاب الحرية بالوضع الشرعي لكنه
ههنا ليس بسبب للحرية عندنا في الحال فانما يصير سببا عند وجود الشرط

٣٨٧

وعند الشافعي هو سبب في الحال للحرية ويتفرع على هذا الاختلاف
في تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لعبد الغير ان ملكتك
فانت حر او بسبب الملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت
طالق او ان اشتريتك فانت حر فان الشراء والتزوج سبب للملك
وهذا التعليق صحيح عندنا حتى لو ملك العبد او تزوج المرءة يعتق
وتطلق خلافا له وهذا لان المعلق لما كان سببا في الحال عنده يحتاج
الى محل لينعقد ولم يوجد فبطل الكلام كما لو قال لاجنبية انت
طالق فانه يبطل لعدم المحلية وغير المنكوحة ليس بمحل للطلاق
وعبد الغير ليس بمحل للعتق فيبطل الايجاب المعلق وعندنا لما لم
يكن المعلق سببا في الحال لا يحتاج الى المحل فلا يبطل فاذا اثبتنا ان التعليق
ليس سببا في الحال على خلاف ما عليه الخصم ثبت صحة هذين التعليقين
لعدم القائل بالفصل والكلام في هذا المثال وما بعده كالكلام في
السابق وكذا لو اثبتنا ان ترتب الحكم على اسم موصوف بصفة
لا يوجب تعليق الحكم به اي بتلك الصفة كما ان ترتب جواز
نكاح الامة على صفة الايمان قلنا طول الحرة اي القدرة على نكاح الحرة
لا يمنع جواز نكاح الامة وعند الشافعي ترتب الحكم على اسم موصوف
بصفة يوجب تعليق الحكم بها وطول الحرة يمنع جواز نكاح الامة

اي ان التعليق سبب عندنا عند وجود الشرط وعنده في الحال ١٢
اي بالكلية للطلاق والحرية ١٢
اي صحة التعليق عندنا وعدم صحته عنده ثابت ١٢
يصير سببا عند وجود الشرط ١٢

٣٨٩

مثال لتعليق الحكم بالصفة للنفي لكنه منصوص ١٢

وفيه اشكال لان الخلاف بيننا وبين الشافعي في ابن الطول في مسئلتين
احدهما ان انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط عنده ولذا لا
يجوز نكاح الامة مع طول الحرة وثانيهما ان الحق الوصف بالشرط فيوجب
انتفاءه انتفاء الحكم فلذا لا يجوز نكاح الامة الكتابية لقوله تعالى
ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمن ما ملكت ايمانكم
من فتياتكم المؤمنات علق نكاح الاماء بعدم الاستطاعة وجواز
نكاح الامة بصفة الايمان فعلى هذا كان مسئلة الطول متفرعا
على ان انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط لا على ان ترتب الحكم
على اسم موصوف بصفة يوجب تعليق الحكم بها اذ صح نقل السلف
ان الشافعي فرع مسئلة الطول على هذا الاصل ولو اثبتنا جواز نكاح
الامة المؤمنة مع طول الحرة جاز نكاح الامة الكتابية بهذا الاصل
وعلى هذا مثاله مما ذكرنا فيما سبق قوله جاز نكاح الامة الكتابية
بهذا الاصل وهو ان التعليق بالشرط لا يوجب انتفاء الحكم عند
عدم الشرط وغاية امر الوصف انه يلحق بالشرط على مذهبه في
العدم عند العدم فاذا اثبتنا الحكم في الطول بان التعليق لا يوجب
العدم عند العدم يثبت الحكم في نكاح الكتابية لعدم القائل
بالفصل فكان اختلاف الحكم مع اتحاد المنشأ قوله ونظير الثاني

اناقلنا ان القيء ناقض فيكون البيع الفاسد مفيد الملك لعدم
القائل بالفصل او يكون موجب لقتل العمد القود لعدم القائل
بالفصل فانه وان كانت المسئلتان مختلفا فيهما لكن منشأ الخلاف
فيهما ليس بواحد لان حكم القيء ثابت بالاصل المختلف فيه وهو ان
الخارج من غير السبيلين لا ينقض عنده وينقض عندنا بالحديث
وحكم البيع الفاسد متفرع على ان النهي عن التصرفات يوجب
تقريرها وكذلك موجب لقتل العمد القود عندنا وموجبه احد
الامرين المال او القود عنده وهذه المسئلة ليست بمفرعة ايضا
على اصل مسئلة القيء وهو الحديث والاصل المذكور وبنظر هنا
القيء غير ناقض فيكون المس ناقضا وهذا ليس بحجة لان صحة
الفرع وان دلت على صحة اصله ولكنها لا يوجب صحة اصل اخر
تفرعت عليه المسئلة الاخرى يعني كما لا يتيسر لنا ان يثبت الحكم
في احد المسئلتين باثباته في الاخرى اذا كان المنشأ مختلفا لا يتيسر ان
يستدل الخصم كذلك في مسئلة القيء مثلا بان يقول ان القيء
غير ناقض فيكون المس ناقضا لعدم القائل بالفصل وهذا ليس
بحجة لان صحة الفرع مثل اثبات ان القيء ناقض وان تدل على صحة
اصله وهو ان الخارج من غير .... السبيلين ناقض بالحديث

لان من قال بانتقاض الوضوء بالقيء كما قال علماؤنا قال بان البيع الفاسد يفيد الملك ومن قال بعدم انتقاض الوضوء كالشافعي رح قال بان البيع الفاسد لا يفيد الملك ١٢

وهو كونه مفيدا للملك عند القبض

٣٩٠

وهو ان الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء عنده وينقض عندنا ١٢

وهذا ليس بدليل على قوله

عندنا ان الخارج من غير السبيلين ناقض

عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها ١٢

لكن لا تدل على صحة اصل اخر تفرع عليه حكم البيع الفاسد وهو ان
النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها فصل الواجب على
المجتهد طلب حكم الحادثة من كتاب الله تعالى ثم من سنة رسول الله
صلى الله عليه وسلم بصريح النص او دلالته على ما ذكره فانه لا سبيل
الى العمل بالرأي مع امكان العمل بالنص ولهذا اذا اشتبهت عليه
القبلة فاخبره واحد عنها لا يجوز له التحري ولو وجد ماء فاخبره عدل انه
نجس لا يجوز له التوضي به بل يتيمم هذا الفصل كالمقدمة لباب القياس
وذلك لبيان شرط صحة الشروع في القياس لان الواجب على المجتهد اذا
وقعت حادثة طلب حكم الحادثة من كتاب الله تعالى لانه اقوى الدلائل
ثم من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فان الطلب من الكتاب و
من السنة ينبغي ان يكون بصريح النص او بدلالته او باشارته او
باقتضائه وسائر الوجوه التي مر ذكرها وانما قلنا الواجب طلب الحكم
من كتاب الله تعالى ومن السنة اولا لانه لا سبيل الى العمل بالرأي مع
امكان العمل بالنص فلهذا اذا اشتبهت عليه القبلة واخبره واحد لا
يجوز له التحري واذا وجد ماء فاخبره عدل انه نجس لا يجوز له التوضي
لان الاخبار اقوى من التحري لان الخبر انما يخبر عن علم ومعرفة والتحري
دليل ظني فكان دونه وكذلك في مسئلة الماء اذا وجد الماء ولم

تيقن بحاله انه طاهر يعمل بالظاهر وهو الطهارة في الاشياء على الاصل
لكن ماله الى الغالب الظن فاذا اخبره واحد انه نجس يعمل به لانه اقوى ولهذا
لم يذكر الاجماع لان مواقع الاجماع محصورة معلومة ثم اعلم ان
الاجتهاد في اللغة بذل الوسع والطاقة في المقصود وفي عرف الفقهاء
بذل الوسع والطاقة في طلب الحكم بطريقه وشرطه صيرورة المرء
مجتهدا حتى ساغ له ان يجتهد ويعمل به ان يحوي علم الكتاب بمعانيه
اللغوية والشرعية ووجوهه التي قلنا من الخاص والعام الى اخرها والامر
والنهي وغيرهما وعلم السنة بطرقها من الشهرة والتواتر والاحاد و
متونها بان يعرف نفس الاخبار التي يتعلق بها الاحكام وهي وان كانت
زائدة على الوف فهي محصورة وفيها تحقيقا مذكورات بان يكون عنده
اصل مصحح لجميع احاديث الاحكام كالجامع الصحيح للبخاري والجامع
لمسلم والسنن لابي داود ويكفيه ان يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت
الحاجة الى الفتوى وان كان على حفظه فهو احسن واكمل وينبغي ان
يعرف المفتي مواقع الاجماع حتى لا يفتي بخلاف الاجماع كما يلزم معرفة
النصوص حتى لا يفتي بخلافها وان يعرف وجوه القياس على ما يتضمنه
باب القياس وباعتبار ان العمل بالرأي دون العمل بالنص قلنا ان الشبهة
في المحل اقوى من الشبهة في الظن حتى سقط اعتبار ظن العبد في الفصل

الاول واعلم ان الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت وهي قد تكون
شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه وهي المراد بالشبهة في الظن و
ذلك ان يظن الانسان ما ليس بدليل الحل والحرمة دليلا فيه وقد تكون
شبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل والشبهة الحكمية وهي ان يوجد
الدليل الشرعي النافي للحل والحرمة مع تخلف حكمه لمانع اتصل به فيورث
هذا الدليل الشبهة في حل ما ليس بحلال وعكسه وهذا النوع لا يتوقف
تحققه على ظن الجاني واعتقاده بخلاف القسم الاول فاذا تحقق كلاهما
فلا بد ان يكون الثاني لنشوءه عن النص اقوى من الاول لاسناده الى الراي و
الظن ولهذا كان الحد ساقطا بشبهة المحل وان كان على خلاف ظنه مثاله
فيما اذا وطئ جارية ابنه لا يحد وان قال علمت انها علي حرام ويثبت
الولد منه لان شبهة الملك له في مال الابن ثبت بالنص قال عليه السلام
انت ومالك لابيك فسقط اعتبار ظنه في ذلك ولو وطئ الابن جارية
ابيه يعتبر ظنه في الحل والحرمة حتى لو قال ظننت انها علي حرام يجب
الحد ولو قال ظننت انها علي حلال لا يجب الحد لان شبهة الملك في
مال الاب لم تثبت له بالنص فاعتبر رايه ولا يثبت نسب الولد و
ان ادعاه واللام للملك يقال هذا المال لزيد يراد به ملكه الا ان حقيقة
الملك ساقط بالاجماع فيه بالنصوص فتثبت شبهة الملك بخلاف

ما اذا وطی الابن جارية ابيه حيث يعتبر ظنه فانه شبهة في الفعل
لان شبهة الملك له لم تثبت بالنص وانما نشأت باعتبار البسوطة
بين الاب والابن في الاموال لانه لما كانت الاملاك متصلة بينهما
المنافع دائرة من غير ضنة ظن ان مال الاب وجاريته حلال له وهذا
اعتبرت هذه الشبهة في سقوط الحد لان العقوبات مما تندرئ
بالشبهة الا يرى ان قوما لو سقوا على مائدة خمرا فمن علم منهم انه
خمر يجب عليه الحد ومن لم يعلم لا يحد ولا يثبت النسب والعدة حيث لا
يثبتان به لان الفعل تمحض زنا في نفسه بخلاف الشبهة في
المحل لانها نشأت عن دليل شرعي ولا يرد عليه ما لو وطئ جارية اخيه او
اخته وقال ظننت انها تحل لي فانه لم يجعل الجهل فيه شبهة
في سقوط الحد لان منافع الاملاك بينهما متباينة عادة فلا يكون
هذا محل الاشتباه فلا يصير شبهة ثم اذا تعارض الدليلان على
المجتهد فان كان التعارض بين الآيتين يميل الى السنة وان كان بين
السنتين يميل الى آثار الصحابة والقياس الصحيح ان كان التعارض
بين النصين وتعذر الجمع بينهما فالسبيل فيه الرجوع الى طلب التاريخ
فان علم التاريخ وجب العمل بالمتاخر لكونه ناسخا للمتقدم وان لم
يعلم سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما او باحدهما عينا لان

العمل باحدهما ليس باولى من الآخر والترجيح لا يمكن بلا مرجح ولا
ضرورة في العمل باحدهما ايضا لوجود الدليل الذي يمكن العمل به بعدهما
فلا يجب العمل بما يحتمل انه منسوخ فاذا تساقطا صار كانه ليس في
الحادثة نص فلا بد من طلب دليل آخر ليتعرف منه حكم الحادثة فان كان
التعارض بين الآيتين وجب المصير الى السنة ان وجدت وان كان بين
السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة وما بعد السنة نوعان
اقوال الصحابة والقياس ثم عند من جوز تقليد الصحابي مطلقا فيما يدرك
بالقياس وجب المصير الى اقوالهم اولا فان لم يوجد فالى القياس وعند
من لا يجب تقليد الصحابي فيما يدرك بالقياس وجب المصير اليهما
ان وجدا فاذا تعارضا بنظر المجتهد يترجح عنده من القياس وقول الصحابي
لان قوله لما كان بناء على الرأي كان بمنزلة قياس آخر وكان بمنزلة
تعارض قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري وهذا الاختلاف
بين العلماء لم يقدم المصنف احدهما على الآخر رعاية للمذهبين

واذا تعارض القياسان عند المجتهد يتحرى ويعمل باحدهما بشهادة
قلبه اذا احتاج الى العمل وان لم يكن له حاجة الى العمل يتوقف فيه

ولا يسقطان بالتعارض لانه ليس دون القياس دليل شرعي يصار
اليه فيجب العمل باحدهما بالتحري وهذا عندنا وعند الشافعي رح يعمل

باحدهما من غير تحرٍّ لان كل واحد من القياسين حجة شرعًا فيثبت له
الخيار من غير التحري كما في انواع الكفارة قلنا ان الحق منهما واحد ولا
يدرى ايهما الحق والصواب كما في النصين فقلنا يحكم برايه ويعمل بشهادة
قلبه لان في قلب المؤمن نورًا يدرك بالفراسة الحق عن الباطل قال
عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى واصابة الحق
غيب فيصلح شهادة القلب حجة لذلك بخلاف انواع الكفارات
لانه مخير في اتيان واحد منها والجمع لان كل واحد منها حق وصواب

وعلى هذا قلنا اذا كان مع المسافر اناءان طاهر ونجس لا يتحرى
بينهما بل يتيمم ولو معه ثوبان طاهر ونجس تحرى بينهما لان للماء
بدلا وهو التراب وليس للثوب بدل يصار اليه فيثبت بهذا ان
العمل بالرأي انما يكون عند انعدام دليل سواه شرعا اي على ان العمل
بالرأي وشهادة القلب انما يصح اذا لم يوجد دليل غيره قلنا كذا
حتى لو كان محتاجا الى الشرب وليس عنده ماء طاهر حل له ان يتحرى
لانه ليس للماء بدل في حق الشرب ثم اذا تحرى وتاكد تحريه بالعمل

لا ينتقض ذلك بمجرد التحري وبيانه اذا تحرى بين الثوبين وصلى

الظهر باحدهما ثم وقع تحريه عند العصر على الثوب الآخر لا يجوز

له ان يصلي العصر بالآخر لان الاول تاكد بالعمل فلا يبطل بمجرد التحري

وهذا بخلاف ما اذا تحرى في القبلة ثم تبدل رأيه ووقع تحريه على
جهة اخرى توجه اليه لان كل واحد منهما تحري والاول تاكد بالعمل والثاني
مجرد التحري فلا يصلح معارضا للاول فكيف يكون ناقضا والاول
تقوى باتصال العمل به وترجحت جهة الصواب فيه وذلك لان العمل
بالاول لما وقع صحيحا شرعا فقد صحح جهته بحكم الشرع لصحة اثره
ضرورة ولهذا قلنا اذا امضى حكم بالاجتهاد ثم بدا له اجتهاد اخر فيما
فيه لم ينقض الاول به لان القبلة مما يحتمل الانتقال فامكن نقض
الحكم بمنزلة نسخ النص تقريره ان فيما لا يحتمل الانتقال والتعاقب
لو جاز العمل بالاجتهاد في المستقبل على خلاف الاول لادى الى التصويب
لكل قياس لما بينا انه اذا تحرى وعمل وجعل التحري حجة ضرورة صار
العمل به صوابا وحقا فاذا جوزنا العمل بالاخر صار ذلك ايضا صوابا
والتحري الاخر حجة وفيه قول بتعدد الحقوق وهو باطل بخلاف
ما يحتمل الانتقال والتعاقب لانه لو جاز العمل فيه بالاخر كان ذلك
بمنزلة حكم النسخ الى حكم الاخر ويكون كل واحد منهما صوابا وليس فيه
تعدد الحقوق وعلى هذا مسائل جامع الكبير في تكبيرات العيدين و
تبدل راي العبد كما عرف اختلفت الصحابة فيها فقال بعضهم يكبر
تسعا وبعضهم يكبر ثلثة عشر وبعضهم يكبر خمسة عشر فاذا

افتتح الامام وهو يرى تكبيرات ابن عباس فصلى ركعة ثم راى تكبيرات
ابن مسعود يعمل به في المستقبل والله اعلم بالصواب البحث الرابع
في القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة
بينهما فصل القياس حجة من حجج الشرع يجب العمل به عند انعدام
ما فوقه من الدليل في الحادثة وهذا مذهب جميع الصحابة والتابعين
وعلماء الامة في كل عصر خلافا لبعض اهل الاهواء كالشيعة و
الخوارج وقد ورد في ذلك اي في حجية القياس شرعا الاخبار والآثار
كثيرا مما لا يعد ولا يحصى منها حديث معاذ قال عليه السلام لمعاذ
بن جبل حين بعثه الى اليمن بم تقضي يا معاذ قال بكتاب الله تعالى
ثم قال عليه السلام فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال عليه السلام
فان لم تجد قال اجتهد فيه برأيي فصوبه الرسول عليه السلام
وضرب على صدره فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله
على ما يحب ويرضى وهذا دليل على جواز العمل بالقياس عند عدم
النص من الكتاب والسنة وروى ان امرءة خثعمية منسوبة الى
خثعم وهو ابو قبيلة اتت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقالت ان ابي كان شيخا كبيرا ادركه الحج اي وجب عليه وهو لا يستمسك
على الراحلة اي لا يقدر على استمساك نفسه وضبطها والثبات عليها

افيجزئ اي يكفي ان احج عنه فقال عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك

دين فقضيت اما كان يجزيك فقالت بلى فقال عليه السلام فدين الله

احق بالقضاء فالحق رسول الله عليه السلام الحج في حق الشيخ الفاني

بالحقوق المالية واشار الى علة مؤثرة في الجواز وهو القضاء وهذا

هو القياس وروى ابن الصباغ وهو من سادات اصحاب الشافعي في

كتابه المسمى بالشامل من قيس بن طلق عن ابيه طلق بن على انه

قال جاء رجل الى رسول الله عليه السلام كانه بدوي فقال يا نبي الله ما ترى

في مس الرجل ذكره بعد ما توضأ فقال عليه السلام هل هو الا بضعة

منه اي قطعة لحم وهذا هو القياس لانه عليه السلام قاس هذا العضو

على سائر اعضاء الرجل فانه لو مس غيره من الاعضاء لا ينقض

الوضوء فكذا هذا وسئل ابن مسعود عمن تزوج امرأة ولم يسم لها

مهرا فاستمهل شهرا ثم قال اجتهد فيه برأيي فان كان صوابا فمن الله

وان كان خطأ فمن ابن ام عبد كني به عن نفسه فقال ارى لها مهر مثل

نسائها لا وكس ولا شطط **شروط** صحة القياس خمسة احدها

ان لا يكون في مقابلة النص والثاني ان لا يتضمن تغيير حكم من احكام

النص وثالثها ان يكون المعدى حكما يعقل معناه ورابعها ان يقع
التعليل لحكم شرعي لا لامر لغوي وخامسها ان لا يكون الفرع منصوصا
عليه مثال القياس فيما حكى ان حسن بن زياد سئل عن القهقهة
في الصلوة فقال انتقضت الطهارة فقال السائل لو قذف محصنة
في الصلوة لا ينقض به الوضوء مع ان قذف المحصنة اعظم جناية
فكيف ينقض بالقهقهة وهي دونه فهذا قياس في مقابلة النص وانما
شرط هذه الشروط اما الاول فلان القياس دليل ظني فلا يصح مقابلا
للنص ومخالفا له واما الثاني فلان تغيير حكم النص ابطال له
واما الثالث فلان القياس تعدية حكم الاصل الى الفرع بعلة الاصل
واذا لم يفهم للاصل معنى اي علة لا يتاتى القياس واما الرابع فلان مبنى
القياس على اشتراك الاصل والفرع في العلة ولا علة في وضع الاسم
للمسمى لتتعدى بها الاسم الى غيره واما دلالة الاسم على المسمى
فللاستعمال وذلك مفقود في المستعار واما الخامس فلان
التعدية ان كانت على وفاق النص الذي في الفرع فلا فائدة فيه وان كانت
على خلافه فهي باطلة لما نقضت حكم النص وهو حديث الاعرابي
الذي في عينه سوء وقد سبق في قسم السنة في تقسيم الراوي
وكذلك اذا قلنا حج المرءة مع المحرم فيجوز مع الامينات ان هذا

بمقابلة النص وهو قوله عليه السلام لا تحل لامرءة تؤمن بالله و

اليوم الاخر ان تسافر ثلثة ايام وليا ليها الا معها ابوها او زوجها او

ذو رحم محرم منها قوله وكذلك اذا قلنا جاز حج المرءة مع المحرم بالاتفاق

فيجوز مع الامينات كما هو مذهب الشافعي رح والجامع وقوع الامن عن

الفتنة مع المحرم ومع النساء الصالحات الامينات وهذا القياس مخالف

للنص لان النص حرم المسافرة على العموم واستثنى منه المسافرة مع

الشخصين فكانت المسافرة مع غيرهما داخلة تحت التحريم على الاطلاق

سواء كانت مع الرجال ومع المرءة الامينات او غيرهما وللخصم ان يقول

ان الامينات الحقت بهما فكانت في معناهما ومثله لا يفيد مخالفة

النص كما في قوله عليه السلام انما الوضوء على من نام مضطجعا الحقت

صورة الاتكاء بالاضطجاع مع ان كلمة انما للحصر ومثال الثاني وهو

ما لا يتضمن تغير حكم من احكام النص ما يقال النية شرط في الوضوء

بالقياس على التيمم فان هذا يوجب تغير اية الوضوء من الاطلاق

الى التقييد وكذلك اذا قلنا الطواف بالبيت صلوة بالخبر

فيشترط له الطهارة وستر العورة كالصلوة كان هذا قياسا

يوجب تغيير نص الطواف من الاطلاق الى التقييد فان مسئلة النية

والطواف قد مر البحث عنهما في فصل المطلق والمقيد ومثال الثالث وهو

ما لا يعقل معناه قولهم في جواز التوضي بنبيذ التمر فانه لو قال جاز
بغيره من الانبذة بالقياس على نبيذ التمر فانه روي انه عليه السلام
توضا به حين لم يجد الماء وقال بعض الناس جاز التوضي بغيره من
الانبذة بالقياس على نبيذ التمر قلنا ان جواز التوضي بنبيذ التمر ثابت
بالنص على خلاف القياس لانه ليس بماء حقيقة ولهذا لا يسبق
الى الفهم عند اطلاق اسم الماء حتى لو امر احد باتيان الماء فجاء بنبيذ
التمر يخطأ عادة وليس ايضا في معنى الماء لانه ليس بقالع كالماء وما
ثبت بخلاف القياس لا يقاس عليه غيره او قال لو شج رجل في
صلوته او احتلم بنى على صلوته بالقياس على ما سبقه الحدث لا يصح
لان الحكم في الاصل لم يعقل معناه فاستحال تعديته الى الفرع اي لو
قال احد لو شج رجل في صلوته اي شق راسه بان رماه انسان بحجر فسال منه
الدم او احتلم يبني على صلوته بعد الوضوء بالقياس على ما سبقه
الحدث فهذا القياس لا يصح اذ الحكم في الحدث ثابت بالنص على خلاف
القياس لان الحدث ينافي الصلوة لانه ينافي الطهارة ولا صلوة الا بطهارة
والشيء لا يبقى مع منافيه وما ثبت بخلاف القياس لا يقاس عليه غيره
فان قلت هذا الحكم ثابت بالنص وهو قوله عليه السلام من قاء او رعف
او امذى في صلوته فليتوضا وليبن على صلوته ما لم يتكلم وهو وارد

في القيء والرعاف والمذي والبناء ثابت في سائر الاحداث بالقياس عليها
فلو لم يكن الحكم معقول المعنى لم يتعد الى غيره قلت ذلك ثابت بطريق
الدلالة لا بطريق القياس لان غير القيء والرعاف من الخارج من غير
السبيلين مما يستقر كثيرا كالقيء والرعاف بل اسبق واكثر وقوعا
منهما فثبت الحكم فيه ولا البثر والشجة انما يحصل بقصد من غيره و
الاحتلام لا يكثر وقوعا مع ان فيه عملا كثيرا كذا لو ومثل هذا

قال اصحاب الشافعي قلتان نجستان اذا اجتمعتا صارتا طاهرتين فان
افترقتا بقيتا على الطهارة بالقياس على ما اذا وقعت في القلتين
فانه لا يتنجس لقوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لا يحمل خبثا اي لا يحتمل
نجسا والقلتان مائتان وخمسون منا لكن نقول هذا القياس غير صحيح
لان الحكم لو ثبت في الاصل وهو ما اذا وقعت النجاسة في القلتين كان
غير معقول معناه لان بقاء الطهارة مع وقوع النجاسة لا يعقل معنا
وانما قال لو ثبت في الاصل اشارة الى ان هذا الحديث ليس بحجة لان
في ثبوته قيلا لانه ضعفه ابو داود وهو كان من ائمة اهل الحديث
يرجع اليه في تحقيق الحديث ولانه روى ابن عباس وابن زبير امرا
بنزح ماء زمزم ولو كان هذا صحيحا لاحتجوا عليهما فعلم انه شاذ في
حادثة يعم بها البلوى فيرد كخبر الوضوء مما مسته النار والقهقهة ايضا

اسم مشترك فانه اسم لراس الجبل والجرة وغيرهما فلذا قال المص رح

ان هذا الحديث غير مسلم وعلى تقدير التسليم فالقياس لا يصح

مثال الرابع اي مثال فوات الشرط الرابع وهو ما يكون التعليل لامر

شرعي لا لامر لغوي في قولهم المطبوخ المنصف خمر لان الخمر انما يكون خمرا

لانه يخامر العقل وغيره يخامر العقل فيكون خمرا ايضا بالقياس و

السارق انما كان سارقا لانه اخذ مال الغير بطريق الخفية وقد شاركه

النباش في هذا المعنى فيكون سارقا بالقياس وهذا قياس في اللغة

مع اعترافهم ان الاسم لم يوضع له في اللغة والدليل على فساد هذا

النوع من القياس ان العرب يسمي الفرس ادهم للسواد وكميتا للحمرة ثم

لا يطلق هذا الاسم على الزنجي والثوب الاحمر ولو جرت المقايسة

في الاسامي اللغوية لجاز ذلك لوجود العلة ولان هذا يؤدي الى ابطال

الاسباب الشرعية وذلك لان الشرع جعل السرقة سببا لنوع من الاحكام

فاذا علقنا الحكم بما هو اعم من السرقة وهو اخذ مال الغير على

طريق الخفية تبين ان السبب كان في الاصل معنى هو غير السرقة

وكذلك جعل شرب الخمر سببا لنوع من الاحكام فاذا علقنا الحكم

بامر اعم من الخمر تبين ان الحكم في الاصل كان متعلقا بغير الخمر قوله

وهو ما يكون التعليل لامر شرعي لا لامر لغوي كاثبات الاسم بالقياس

٤٠٥

وهذا عندنا واصل الاختلاف ان اثبات الاسماء بالقياس جائز ام لا
ذكر في اصول الفيروزابادي في مذهب الشافعي ان اثبات الاسماء بالقياس
جائز ومن اصحابه من قال لا يجوز وهو قول اصحاب ابي حنيفة دليلنا
هو ان النحويين اجمعوا على ان كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب
ولم يسمعوا ذلك من العرب لكنهم لما وجدوهم مستمرين على
رفع فاعل ونصب مفعول علموا انهم رفعوا الفاعل لكونه فاعلا ونصبوا
المفعول لكونه مفعولا فحملوا عليه كل فاعل وكل مفعول فدل على
جواز ذلك الى هنا كلامه ثم اذا اثبتوا اسم الشيء لشيء آخر اعطوه حكمه
ومن جملة ذلك قولهم في المطبوخ المنصف وهو ما طبخ من العصير
حتى ذهب نصفه وهو ليس بخمر وانما الخمر هو ني من ماء العنب اذا
صار مسكرا بالغليان والاشتداد وهو اسم خاص له باتفاق اهل
اللغة وحرمته قوية وحرمة غيره من الاشربة المحرمة وهي المثلث
والمنصف ونقيع التمر ونقيع الزبيب اذا اشتد وغلى ولهذا يكفر
مستحل الخمر ولا يكفر مستحلها ويجب الحد بشرب قطرة من خمر
ولا يجب بشرب غيرها من الاشربة الا ان يسكر وهذا عندنا
ومن سماها خمرا بالقياس اعطاها حكمها وكذلك اثبات اسم
السارق للنباش والحكم بقطع يده قوله وهذا اي اثبات الاسم بالقياس

من الخصم مع اعتراف الخصم بان اسم الخمر مثلا لم يوضع للمنصف
واسم السارق لم يوضع للنباش قوله فاذا علقنا الحكم بامر اعم من الخمر
الخ هذا منقوض بسائر الاقيسة لان الحكم لما تعدى الى الفرع تعلق
الحكم بامر اعم من المنصوص وغيره ومثال الشرط الخامس وهو ما لا يكون
الفرع منصوصا عليه كما يقال اعتاق الرقبة الكافرة في كفارة اليمين و
الظهار لا يجوز بالقياس على كفارة القتل مثال فوات شرط الخامس
انهم قالوا لا يجوز اعتاق الرقبة الكافرة في كفارة اليمين والظهار
بالقياس على كفارة القتل فان الايمان شرط في كفارة القتل بقوله تعالى
فتحرير رقبة مؤمنة قلنا هذا القياس فاسد لان الرقبة في كفارة
اليمين والظهار غير مقيدة بصفة الايمان في النص فكان موجب النص
اجزاء مطلق الرقبة مؤمنة كانت وكافرة فكان شرط الايمان ابطال
موجب النص وهو اطلاق الحكم ولو جامع المظاهر في خلال الاطعام
يستانف الاطعام بالقياس على الصوم اعلم انه تعالى قال في كفارة
الظهار فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا
فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فانه شرط في الصيام خلوه
عن المسيس واطلق الاطعام فكان موجبه جواز الاطعام على الاطلاق
فلو شرط في الاطعام خلوه عن المسيس بالقياس على الصوم لان

كل واحد منهما كفارة الظهار كان تركا للاطلاق النص بالقياس و

يجوز للمحصر ان يتحلل بالصوم بالقياس على المتمتع اعلم ان المحصر

اذا لم يقدر على الهدي يبقى محرما ولا يتحلل بالصوم عندنا وقال

الشافعي حل بالصوم كالمتمتع اذا لم يجد الهدي والجامع العجز قلنا

ان الفرع هو المحصر منصوص عليه بخلاف حكم القياس وهو قوله

ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله والمتمتع اذا لم يصم في

ايام التشريق يصوم بعدها بالقياس على قضاء رمضان اعلم ان

المتمتع اذا لم يجد الهدي فانه صام ثلثة ايام اخرها يوم عرفة

وسبعة اذا رجع فان فاته الصوم حتى اتى يوم النحر لم يجز الا الدم

وقال الشافعي رح اذا فاته الصوم الى عرفة لم يجز الصوم في ايام

التشريق لانه منهي عنه فاذا لم يصم يصوم بعدها بالقياس على

قضاء رمضان والجامع ان كلا منهما صوم موقت فات عن وقته

قلنا هذا القياس لا يصح لان الفرع منصوص عليه لما روي ان عمر رض

اذن رجلا قال له تمتعت ولم اصم حتى مضى يوم عرفة فقال عليك

الهدي فان قلت هذا قول برأي الصحابي وليس بنص حتى يترك به القياس

الا يرى ان ارباب المذاهب يخالفونهم كثيرا بالرأي في مسائل الفقه

قلنا الاثر كالخبر فيما لا يعقل بالرأي على المختار لانه محمول على السماع

ثلثة ايام في الحج واخرها يوم عرفة وسبعة اذا رجع الى اهله تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فانه يتحلل بالصوم

بصوم ايام التشريق والجامع عليه قلنا هذا القياس غير صحيح لان الفرع فقال الرجل ما اجد فقال سل عن قومك فقال الرجل ما هنا احد من قومي فقال عمر رضي الله لغلام اعطه شاة

والتوقيف من الرسول عليه السلام القياس الشرعي انما قيد به احترازا
عن القياس اللغوي وهو قياس اهل النحو واللغة وعن القياس العقلي
وهو قياس اهل الحكمة والكلام والمنطق هو ترتب الحكم في غير
المنصوص عليه على معنى هو علة لذلك الحكم في المنصوص عليه

قوله هو ترتب الحكم على معنى وترتب الشيء على الشيء بناءه عليه
وثبوته به اختلف القايسون فيه فقال مشائخ العراق الحكم في
المنصوص عليه يثبت بعين النص لا بالعلة وانما العلة وضعت
دلالة على ثبوت الحكم في الفرع وقال بعضهم وهو قول مشائخ سمرقند
ان الحكم يثبت بالعلة في النص فمتى وجد مثله في موضع آخر
يتعدى اليه وهو قول الشافعي رح وانما النص لمعرفة الحكم لا لثبوته كذا
في الميزان فعلى هذا قوله ترتب الحكم الخ اشارة الى القول الثاني فان قلت
القياس هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واما ترتب الحكم
على معنى قلت قوله في غير المنصوص يتعلق بقوله ترتب الحكم ثم انما
يعرف كون المعنى علة بالكتاب او بالسنة او بالاجماع او بالاجتهاد والاستنباط

اعلم ان الاصل في النصوص التعليل عند العامة لكنهم اتفقوا على انه
لا يصح التعليل بجميع اوصاف النص لانه لا تاثير لكثير من الاوصاف في
الحكم فان التركي والهندي ونحوهما سواء في قوله عليه السلام للجامع في

نهار رمضان اعتق رقبة ولا اثر لهما في ايجاب عتق رقبة وكذا وصف
الحرية ووفاء الاهل حتى تجب الكفارة على العبد وبالزنا ووطي الامة
واتفقوا ايضا على انه لا يصح بان وصف شاء المعلل من غير دليل
فاذن لابد من دليل يعرف به كون المعنى علة وهو اما الكتاب او
السنة والاجماع والاجتهاد والاستنباط مثال العلة المعلومة
بالكتاب كثرة الطواف فانها جعلت علة سقوط الحرج في الاستيذان
في قوله تعالى ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن طوافون عليكم بعضكم
على بعض بيانه انه تعالى امر بالاستيذان للعبيد والذين لم يحلموا في
ثلث اوقات من قبل صلوة الفجر وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ومن
بعد صلوة العشاء واسقط الاستيذان بعد هذه الاوقات وبين
علة كثرة الطواف بقوله تعالى طوافون عليكم بعضكم على بعض
يعني ان بكم وبهم حاجة الى المخالطة والمداخلة بما يطوفون عليكم
للخدمة وتطوفون عليهم للاستخدام فلو لزم الامر بالاستيذان
في كل وقت لادى الى الحرج قوله ثم اسقط رسول الله عليه السلام
حرج نجاسة سؤر الهرة بحكم هذه العلة فقال عليه السلام الهرة
ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فقاس
اصحابنا جميع ما يسكن في البيوت كالفارة والحية على الهرة بعلة

الطواف فيه بيان وتاييد ان الطواف علة لهذا الحكم حيث علل
عليه السلام سقوط حرج النجاسة بهذه العلة وكذلك قوله تعالى يريد
الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر بين ان الافطار شرع للمريض والمسافر
تيسيرا للامر عليهم ليتمكنوا من تحقيق ما يترجح في نظرهم من
الاتيان بوظيفة الوقت وتاخيره الى ايام اخر وباعتبار هذا المعنى قال
ابو حنيفة المسافر اذا نوى في ايام رمضان واجبا اخر يقع عن واجب
لانه لما ثبت له الترخص بما يرجع الى مصالح بدنه وهو الافطار فلان
يثبت له ذلك بما يرجع الى مصالح دينه وهو اخراج النفس عن
عهدة الواجب اولى قوله وكذلك قوله تعالى بعد ان رخص للمريض و
المسافر بالافطار يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فانه بيان لانه
ابيح الافطار للمريض والمسافر تيسيرا عليهم بان يتساوى الافطار
والصوم عندهم ويتمكنوا من تحقيق ما يترجح منهما في نظرهم
المصلحة قوله وباعتبار هذا المعنى باعتبار ان لزوم الصوم ساقط
بالترخص فان قيل كيف يصح اختيار الصوم عن العبد لان في الصوم
مشقة واللائق بالعبد ان يختار ما هو الارفق وهو الافطار اذ
اختيار الاشق وترك الايسر ينزع الى الربوبية والشركة ولهذا
كره الاكمال بالصلوة في السفر اذ اليسر في الاقل لا في الاكثر قلت

في الصوم ايضا يسر موافقة المسلمين لان البلية اذا عمت طابت
وفي الافطار وتاخير الصوم نوع مشقة وهو انه يتفرد بالصوم و
يرى الناس ياكلون ويشربون في حال الاقامة بخلاف الصلوة فان
اليسر فيها متيقن في القصر فلا يجوز فيه التخيير بين الاكمال والقصر
ومثال العلة المعلومة بالسنة في قوله عليه السلام ليس الوضوء على
من نام قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا وانما الوضوء على من نام
مضطجعا فانه اذا نام استرخت مفاصله جعل استرخاء المفاصل
علة فيتعدى الحكم بهذه العلة الى النوم مستندا او متكئا الى شيء
لو ازيل عنه لسقط وكذلك يتعدى الحكم بهذه العلة الى الاغماء و
السكر وكذلك قوله عليه السلام للمستحاضة توضأي وصلي وان قطر
الدم على الحصير قطرا فانه دم عرق انفجر جعل انفجار الدم علة
فيتعدى الحكم بهذه العلة الى الفصد والحجامة قوله جعل استرخاء
المفاصل علة لان قوله عليه السلام فانه انما يذكر مثله للعلية في
كلامهم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث وكذلك كلمة ان يذكر
لبيان العلة كما في قول الشاعر بكرا صاحبي قبل الهجير ان ذاك
النجاح في التبكير وقوله تعالى ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مغرقون
وكذلك قوله عليه السلام توضأي وصلي قد مر ذكره ومثال العلة

المعلومة بالاجماع فيما قلنا الصغر علة لولاية الاب في حق الصغير

فيثبت الحكم في حق الصغيرة لوجود العلة والبلوغ عن عقل علة

لزوال ولاية الاب في حق الغلام فيتعدى الحكم الى الجارية بهذه العلة

وانفجار الدم علة انتقاض الطهارة في حق المستحاضة فيتعدى

الحكم الى غيرها لوجود العلة قوله مثال العلة المعلومة بالاجماع

فيما قلنا اى اصحاب ابي حنيفة وغيرهم الصغر علة لولاية الاب في حق

الصغير فيثبت الحكم في حق الصغيرة وهذا لان الصغير عاجز عن

القيام لمصالحه فلذا جعل للولي ولاية عليه ليقوم باموره فان قلت

قد ذكر في كتب علمائنا ان عند الشافعي العلة في هذه المسئلة البكارة

ولهذا لا يجعل للاب ولاية على الثيب الصغيرة واثبت له ولاية على

البكر البالغة لوجود البكارة في هذه دون الاولى فانى يصح ثبوت عليته

الصغر بالاجماع قلت سلمنا انه كذلك في الصغيرة لكنه انما جعلنا

الصغر علة بالاجماع في الصغير لانه مولى عليه على الاطلاق بالاجماع

فيثبت ولاية الانكاح في حقه لعلة الصغر لا غير ثم بعد ذلك

نقول القياس على نوعين احدهما ان يكون الحكم المعدى من نوع الحكم

الثابت في الاصل والثاني ان يكون من جنسه مثال الاتحاد في

النوع ما قلنا ان الصغر علة لولاية الانكاح في حق الغلام فيثبت

ولاية الانكاح في حق الجارية لوجود العلة وبه يثبت الحكم في الثيب
الصغيرة وكذلك قلنا الطواف علة لسقوط نجاسة سؤر الهرة
فيتعدى الحكم الى سواكن البيوت لوجود العلة وبلوغ الغلام عن عقل
علة زوال ولاية الانكاح فتزول الولاية عن الجارية بحكم هذه العلة
ومثال الاتحاد في الجنس ما يقال كثرة الطواف علة لسقوط حرج
الاستيذان في حق ما ملكت ايماننا فيسقط حرج نجاسة السؤر بهذه
العلة فان هذا الحرج من جنس ذلك الحرج لا من نوعه وكذلك
الصغر علة ولاية التصرف للاب في المال فيثبت ولاية التصرف
في النفس بحكم هذه العلة وان بلوغ الجارية عن عقل علة زوال
ولاية الاب في حق المال فتزول ولايته في حق النفس بهذه العلة
والمراد بالاتحاد في النوع ان يكون حكم الفرع عين حكم الاصل لكنه
يتغاير المحلان كما ان ولاية الانكاح اتحدت في المحلين في الجارية و
الغلام وكذلك نجاسة السؤر في المحلين في الهرة وسواكن البيوت
وكذلك حكم زوال الولاية واصل المسئلة ان الولاية في الجارية
تدور عنده مع البكارة فيثبت في البكر البالغة دون الثيب
الصغيرة وعندنا تدور مع الصغر فيكون الحكم على العكس والاتحاد
في الجنس ان يشترك الحكمان في وصف ويختلفا في وصف

٤١٣

كالاضافة والوصف مثل ولاية النفس وولاية المال ومثل حرج
الاستيذان وحرج النجاسة ثم لابد في هذا النوع من القياس من
تجنيس العلة بان يقول انما ثبتت ولاية الاب في مال الصغيرة
لانها عاجزة عن التصرف بنفسها فاثبت الشرع ولاية الاب كيلا
يتعطل مصالحها المتعلقة بذلك وقد عجزت عن التصرف في
نفسها فوجب القول بولاية الاب على هذه الطائفة قوله من تجنيس
العلة اي بيان العلة معنى عام يعم المنصوص وغيره ليؤثر في حكم
المنصوص وفي جنسه من حكم الفرع كما عللنا ولاية الاب في مال
الصغيرة بمعنى العجز عن التصرف وهذا المعنى يعم المال والنفس
فلهذا اثبتنا الولاية على النفس ايضا كما اثبتنا على المال قوله وحكم
القياس الاول وهو ان يكون حكم الفرع والاصل متحدا في النوع ان لا
يبطل بالفرق لان الاصل مع الفرع لما اتحد في العلة وجب اتحادهما في
الحكم وان افترقا في غير هذه العلة وصورة الفرق في هذا النوع ان
يقول مثلا لا يلزم من الولاية في الغلام الولاية في الجارية الثيب لان
الثيب صار لها قدرة التصرف في نفسها بالزوال حيائها فنقول
هذا لا يضرنا لثبوت الاتحاد في العجز الثابت بالصغر فيثبت
الاتحاد في الحكم مع وجود الافتراق بوصف اخر هكذا قيل وحكم

القياس الثاني وهو ان يكون الحكم في الفرع من جنس حكم الاصل فيأباه
ممانعة التجنيس بان يمنع عموم العلة وشمولها الاصل والفرع فلا
تؤثر في حكم الاصل والفرق الخاص وهو بيان تاثير الصغر في ولاية
التصرف في المال فوق تاثيره في ولاية النفس لان الحاجة في التصرف
في المال كثير الوقوع ناجزة لا يحتمل التاخير وهي عاجزة عن التصرف
فيها ومثل هذه لم توجد في النفس لانعدام الشهوة واعلم ان هذا
المقام اشكال من وجوه احدها ان تعليله بان الاتحاد في العلة
يوجب الاتحاد في الحكم يشترك فيه القسمان وثانيهما ان الفرق اذا كان
في المعنى المؤثر يبطل به القسمان واذا كان في غيره لا يضره بالاول
ولا بالثاني وثالثها ان الفرق المذكور اذا تقرر لا يسلم معه القسم
الاول عن الخلل ايضا وبيان القسم الثالث وهو القياس بالعلة
المستنبط بالراي والاجتهاد ظاهر وتحقيق ذلك اذا وجدنا وصفا
مناسبا للحكم وهو بحال يوجب ثبوت الحكم ويتقاضاه بالنظر
اليه اعلم انه اذا لم توجد نص او اجماع دليلا على العلة اختلف

٤١٥

القايسون فيما يصلح دليلا عليها فقالت جماعة منهم هو الاطراد
وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل له معنى تأثير
او اخالة وقال بعض اصحاب الشافعي رح الاخالة وهي ان يقع في القلب
خيال القبول والصحة فتثبت صحته بشهادة القلب التي هي المعتبر
عند انقطاع الادلة وعندنا هي الملائمة والمناسبة وهي ان يكون
بحال يوجب ثبوت الحكم ويتقاضاه بالنظر اليه قال الغزالي المراد
بالمناسبة ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم
انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذي هو مناط التكليف
وهو مناسب لا كقولنا حرمت الخمر لانها تقذف بالزبد وتحفظ
في الدن فان ذلك لا يناسب وقد اقترن به الحكم في موضع الاجماع
يضاف الحكم اليه للمناسبة لا لشهادة الشرع بكونه علة و
نظيره اذا راينا شخصا اعطى فقيرا درهما غلب على الظن ان الاعطاء
لدفع حاجة الفقير ولتحصيل مصالح الثواب وهذا كما اذا عللنا
في ولاية الانكاح في الصغير بعلة الصغر للمناسبة لان ولاية
الانكاح لم تشرع الا على وجه النظر للصغير باعتبار عجزه عن مباشرة
النكاح مع حاجته الى مقصوده والصغر مورث للعجز فكان هذا
تعليلا بوصف مناسب ملائم للحكم وقد ظهر اثر هذا الوصف في موضع

٤١٦

الاجماع وهو ولاية المال فانها ثابتة في مال الصغير بالاجماع وانما
يشترط هذا الوجوب العمل بالوصف لان الوصف في القياس
بمنزلة الشاهد ولا بد لوجوب القضاء بشهادة الشاهد
من العدالة وهو اجتنابه عن محظورات دينه واجتنابه عنها
يدل ظاهرا على انه يجتنب عن الكذب في الشهادة ايضا فظهور
اثر الوصف في موضع اخر يدل ظاهرا على انه مؤثر في موضع النزاع
فهذا يوجب العمل بالقياس بهذه العلة واما مجرد المناسبة فيجوز
ولا يوجبه كما اشار بقوله اذا عرف هذا فنقول اذا راينا وصفا
مناسبا للحكم وقد اقترن به الحكم في موضع الاجماع يغلب الظن
باضافة الحكم الى ذلك الوصف وغلبة الظن في الشرع يوجب العمل
عند انعدام دليل فوقها بمنزلة المسافر اذا غلب على ظنه ان بقربه
ماء لم يجز له التيمم وعلى هذا مسائل التحري وحكم هذا القياس
انه يبطل بالفرق المناسب لان عنده يوجد مناسب سواه في صورة
الحكم فلا يبقى الظن باضافة الحكم اليه فلا يثبت الحكم به لانه
كان بناء على الظن وقد يبطل ذلك بالفرق قوله بالفرق المناسب
اى بالفرق بين الاصل والفرع في الوصف المناسب لان عنده
اى عند وجود الفرق يوجد مناسب في الاصل المقيس عليه سوى

الوصف الذي علل بموه به وعلى هذا كان العمل بالنوع الاول بمنزلة الحكم
بالشهادة بعد تزكية الشاهد في تعديله والنوع الثاني بمنزلة
الشهادة وعند ظهور العدالة قبل التزكية والنوع الثالث بمنزلة
شهادة المستور اي على ما ذكرنا من الاقسام الثلثة والفرق
بينهما ان الوصف المعلوم بالكتاب والسنة بمنزلة تزكية الشاهد
العدل من المزكي لان دلالة النص على كونه علة بمنزلة تزكية الشاهد
من المزكي والوصف المعلوم بالاجماع بمنزلة الشاهد الذي ظهر
عدالته قبل التزكية لان الاجماع لا يدل صريحا ولا اشارة على ان
هذا الوصف علة وانما يترتب الحكم على الوصف لوجوده معه و
مناسبته له والوصف المعلوم بالاجتهاد بمنزلة الشاهد المستور
لانه لم يظهر عدالته ولا فسقه كما لم يظهر كون الوصف علة
بدليل من نص او اجماع فان قيل ان العمل بالقسم الثالث واجب كما
صرح به ان غلبة الظن يوجب العمل وكونه بمنزلة المستور تقتضي
ان لا يجب العمل به ولكن يكون جائزا قلنا انما يجب العمل بالوصف
المناسب اذا اقترن به الحكم في موضع الاجماع وهو من قبيل النوع الثاني
ولقائل ان يقول فعلى هذا لا فرق بين النوع الثاني والثالث في
التحقيق فافهم فصل الاسولة المتوجهة على القياس ثمانية الممانعة

والقول بموجب العلة والقلب والعكس وفساد الوضع والفرق و

النقض والمعارضة لما فرغ من بيان شروط القياس وركنه وهو العلة

شرع في بيان دفعه واما الممانعة فنوعان احدهما منع الوصف والثاني

منع الحكم وهي ان يوقع سوال على العلل وهي اساس المناظرة واصلها

لان المناظرة وضعت على مثال الخصومات في الدعاوي والواقعة في

حقوق العباد فالمعلل يدعي لزوم الحكم الذي رام اثباته على

السائل والسائل مدعى عليه وكان سبيله الانكار كما ان سبيل المدعى

عليه في الحقوق الدفع عن نفسه والانكار فلا ينبغي له ان يتجاوز الى

غير الممانعة الا عند الضرورة وهي انه اذا ثبت ما ادعاه المجيب مؤثرا

في الحكم يتجاوز السائل عنها الى القول بموجب العلة ان امكنه ذلك

٣١٩

من التطويل في الكلام لئلا يؤدي الى اللدالة وثمالثها ان يجتنب عن استعمال الالفاظ الغريبة

اللهم اغفر لعبدك العاصي محمد قاسم افغاني الغازي آبادي قرية من قرى دره مزار كنز ها ١٢

والا بيشتغل بالقلب ثم بالعكس ثم بالمعارضة فاذا آل الكلام الى

المعارضة فتسهل الامر على المجيب مثال الذي مثال المنع في الوصف في

قولهم صدقة الفطر واجبة بالفطر اى بسببه فلا تسقط بموت

ليلة الفطر لتقرر وجوبه بتحقق السبب فانهم جعلوا الوصف اى

العلة ..... وهو وجوبها بالفطر ونحن نمنع وجود هذا

الوصف فنقول لا نسلم وجوبها بالفطر بل عندنا يجب براس

يمونه ويلي عليه فلا تجب صدقة الفطر بموته ليلة الفطر لان

السبب هو الراس فاذا مات فات السبب فيفوت الحكم فان قيل

لا يستقيم هذا النظير مثالا للقياس لانه لا قياس الا بالمقيس عليه و

ليس لهذا القياس مقيس عليه قلت المقيس عليه سائر الحقوق المالية

كالديون التي تحقق اسبابها او يجعل هذا قياسا بلا مقيس عليه

ويسمى هنا تعليلا وقد تقرر تحقق المسئلة في باب الاسباب

وكذلك اذا قال قدر الزكوة واجب في الذمة فلا يسقط بهلاك

النصاب كالدين قلنا لا نسلم بان قدر الزكوة واجب في الذمة بل اداءه

واجب قوله فلا يسقط بهلاك النصاب كالدين بعد ما تم الحول

ولم يؤد الزكوة جعل وجوب مقدار الزكوة علة للحكم وهو بقاء

الواجب بعد هلاك المال وانما نمنع هذه العلة فنقول لا نسلم

ان قدر الزكوة واجب في الذمة بل اداءه واجب في الذمة ولئن قال

الواجب اداءه فلا يسقط بالهلاك كالدين بعد المطالبة قلنا لا نسلم

بان الاداء واجب في صورة الدين بل حرم المنع حتى يخرج عن العهدة بالتخلية

اى قلنا لا نسلم بان اداء الدين واجب الى رب الدين على المديون بل حرم

منع رب الدين عن ان يأخذ مقدار دينه من مال مديونه حتى اذا

خلى المديون بين المال وبين الدائن يخرج عن عهدة الدين وان لم

يأخذ الدائن المال وهذا اى قولنا لا نسلم بان وجوب الاداء ثابت

من قبيل منع الحكم لان وجوب الاداء وجوازه من قبيل الاحكام و

لقائل ان يقول الحكم في هذا القياس وهو عدم سقوط الزكوة

بهلاك المال واما وجوب الاداء فجعل وصفا جامعا بين الاصل و

الفرع فكان هذا المنع من قبيل منع الوصف لا من قبيل منع الحكم

وكذلك اذا قال المسح ركن في باب الوضوء فيسن تثليثه كالغسل

قلنا لا نسلم بان التثليث مسنون في الغسل بل اطالة الفعل

في محل الفرض زيادة على المفروض كاطالة القيام والقرءة في

باب الصلوة غير ان الاطالة في باب الغسل لا يتصور الا بالتكرار

لاستيعاب الفعل كل المحل وبمثله نقول في باب المسح بان الاطالة

مسنون بطريق الاستيعاب اه وكذا اذا قال القائل ...... بسنيته

٤٢١

التثليث في مسح الراس المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل

في الاعضاء فانه سن فيه التثليث لانه ركن في الوضوء قلنا لا

نسلم ان التثليث مسنون في الغسل فمنعنا الحكم وهو سنية التثليث

في المقيس عليه وهو الغسل في الاعضاء الثلثة وبيانه ان التكرار ليس

بسنة مقصودة في الاصل لانه لا اثر لوصف الركنية في التكرار

انما اثره في سنية التكميل لان السنن والواجبات انما شرعت مكملات

للفرائض لان الاصل في سائر الاركان والتكميل انما يكون باطالة

الفرض في محله فيما امكن الا يرى ان القيام والركوع والسجود انما

يكون تكميلهما باطالتهما لا بتكرارها وكذلك القراءة الا انا لم نجد محل

الاطالة في الغسل لان المفروض لما استغرق محله كانت الاطالة تكميلا

في غير محل الفرض فصرنا ضرورة الى التكرار خلفا عن الاصل والعمل

بالاصل ممكن في مسح الراس فقلنا بالاطالة فيها بالاستيعاب

وكذلك قال تقابض البدلين في بيع الطعام بالطعام شرط كا

لنقود فانه شرط تقابض البدلين في عقد الصرف والجامع ان كلا

منهما مال يجري فيه الربوا قلنا لا نسلم بان التقابض شرط في باب

النقود بل الشرط تعيينها كيلا يكون بيع النسيئة بالنسيئة غير ان

النقود لا يتعين الا بالقبض فشرط التقابض خلفا عن التعيين فلا

يكون شرطا باصله عندنا اى قلنا لا نسلم ان التقابض شرط في
عقد الصرف بل الشرط تعينها وانما لا يجوز عقد الصرف بدون قبض
البدلين لان النقود لا يتعين بدون القبض اذ الدراهم والدنانير لا يتعينان
في العقود والفسوخ لثبوتهما في الذمة ولهذا اذا ابتاع سلعة
بدراهم معينة جاز ان يؤدى مكانها اخرى بخلاف الطعام فانه يتعين
قبل القبض اذا عين واما القول بموجب العلة فهو تسليم كون الوصف
علة وبيان ان معلولها غير ما ادعاه المعلل مثاله المرفق حد في باب
الوضوء فلا يدخل تحت الغسل لان الحد لا يدخل في المحدود قلنا المرفق
حد الساقط فلا يدخل تحت حكم الساقط لان الحد لا يدخل في المحدود
واما القول بموجب العلة وهو تسليم كون الوصف علة للحكم
المدعا ظاهرا بهذا القياس وبيان ان معلولها اى معلول هذه العلة
بالتحقيق غير ما ادعاه المعلل كما في مسئلة المرفق فان المعلل القائل
ادعى انه لا يدخل تحت الغسل والسائل يسلم ان هذا الوصف وهو
كونه حدا في باب الوضوء علة لهذا الحكم ظاهرا وهو انه لا يدخل
تحت الغسل لكن حكمها بالتحقيق انه لم يدخل تحت الحد وقد
المحدود هنا الجانب الساقط لا الجانب المغسول والمرفق حد الساقط
لا حد الغسل فلا يدخل تحت الساقط وكذلك يقال صوم رمضان صوم

فرض فلا يجوز بدون التعيين اى لا يجوز بمطلق النية وبنية النفل
كصوم القضاء قلنا صوم الفرض لا يجوز بدون التعيين عندنا وانما
جوزنا باطلاق النية لانه وجد التعيين ههنا من جهة الشرع اى
قلنا صوم الفرض لا يجوز بدون التعيين فهذا تسليم وادعاء المعلل
بعلة وهو انه لا يجوز بدون التعيين عندنا وانما جوزنا باطلاق النية
لانه وجد التعيين من جهة الشرع وتعيين الشرع فوق تعيين
العبد ولئن قال لا يجوز بدون التعيين من العبد كالقضاء قلنا
لا يجوز القضاء بدون التعيين الا ان التعيين ثمه لم يثبت من جهة
الشرع ولذلك شرط تعيين العبد وههنا وجد التعيين من جهة
الشرع فلا يشترط تعيين العبد وحاصل هذا الجواب الممانعة في
شرط القياس وهو ان الفرع ليس نظير الاصل لانه انما شرط التعيين في
الاصل لانه لم يوجد فيه تعيين من الشرع وفي الفرع يوجد
التعيين من الشرع فلا حاجة الى تعيين العبد ثم بين للتالين المذكورين
فرق في الدفع وهو ان المثال الثاني انما طبقا من المثال الاول لما
تقرر في الاصطلاح في معنى القول بموجب العلة واما القلب فنوعان
احدهما ان يجعل ما جعله المعلل علة للحكم معلولا لذلك الحكم
القلب في اللغة تغيير هيئة الشيء على خلاف الهيئة التي كان عليها

وفي الاصطلاح هو بهذا المعنى وهو تغيير التعليل الى هيئة تخالف
الهيئة التي كان عليها وهو نوعان احدهما ان يجعل السائل معلولا
اي حكما ما جعله المعلل علة للحكم ويجعل علة ما جعل المعلل
معلولا وفيه ابطال التعليل بابطال علته لجعلها حكما وهذا القلب
في اللغة كقلب الاناء وهو جعل اعلى الشيء اسفله واسفل اعلاه
وانما يصح هذا النوع من القلب فيما اذا علل المستدل بالحكم بان
يجعل ما كان حكما في الاصل علة لحكم آخر فاما لو علل بالوصف
المحض لا يرد عليه هذا القلب مثاله في الشرع ان جريان الربوا في الكثير
يوجب جريانه في القليل كالاثمان فيحرم بيع الحفنة من الطعام
اقول من جعل الربوا في الكثير حراما في بيع ما يدخل تحت الكيل توجب
جريان الربوا في القليل كالاثمان فانه يجري فيه الربوا في القليل
والكثير والجامع ان كلا منهما مما يجري فيه الربوا قلنا لا بل ان
الربوا في القليل يوجب جريانه في الكثير كالاثمان وقد قلبنا
تعليل الخصم وجعلنا جريانه في الكثير حكما وهو علة في
قياس الخصم وجعلنا جريانه في القليل علة وهو حكم في القياس
ثم اعلم ان القلب انما يتحقق في الحكم وعلة الاصل المقيس عليه
كما يقول الاثمان انما يجري الربوا في كثيرها لانه يجري في قليلها

٤٢٥

وقول المصنف رح في المثالين كالاثمار وكالصيد تجاوز بالمقصود وكذلك
في مسئلة ملتجي الحرم حرمة اتلاف النفس يوجب حرمة اتلاف
الطرف كالصيد قلنا بل حرمة اتلاف الطرف يوجب حرمة اتلاف
النفس كالصيد فاذ جعلت علته معلولا لذلك الحكم لا تبقى
علة له لاستحالة ان يكون الشيء الواحد علة الشيء ومعلوله قوله
في مسئلة الملتجي وهي ان مباح الدم اذا التجى الى الحرم لا يقتل فيه عندنا
وقال الشافعي رح يقتل فيه بالقياس على ما اذا كان القصاص عليه
في الطرف فانه اذا التجى الى الحرم يستوفى منه القصاص اتفاقا
فكذا اذا التجى من عليه القصاص في النفس والجامع ان كلا منهما جان
هذا حاصل قولهم في هذه المسئلة وان لم تكن مثالا لمورد القلب
والتقرير المذكور في الكتاب ان حرمة اتلاف النفس يوجب حرمة
اتلاف الطرف وانكان مورد القلب كما ذكرنا في الكتاب لكنه لا يتم
دليلا لمدعاه الا بعد ضم مقدمات اخر وبيانه ان حرمة اتلاف النفس
علة لحرمة اتلاف الطرف كما في صيد الحرم فان حرمة طرفه انما
يثبت لحرمة نفسه وحرمة الطرف غير ثابتة في الملتجي فعلم ان حرمة
النفس ايضا غير ثابت والا يلزم تخلف الحكم عن العلة وهو باطل
والنوع الثاني من القلب ان يجعل السائل ما جعله المعلل علة لما ادعاه

٤٢٧

من الحكم علة لضد ذلك الحكم فيصير الوصف الذي علل به حجة
للسائل بعد ان كان حجة للمعلل وهذا كقلب الجراب وهو جعل ظهره بطنا
وبطنه ظهرا فان الوصف كان شاهدا عليك فقلبته وجعلته
شاهدا لك وكان ظهره اليك فصار وجهه اليك مثاله صوم رمضان
صوم فرض فيشترط فيه التعيين كالقضاء اي مثاله في صوم رمضان
انه صوم فرض فيشترط فيه تعيين النية كصوم القضاء قلنا
لما كان الصوم فرضا لا يشترط التعيين بعد ما تعين اليوم له يعني
كالقضاء واما العكس فنعني به ان يتمسك السائل باصل المعلل
على وجه يكون المعلل مضطرا الى وجه المفارقة بين الاصل والفرع
العكس لغة ان يرد الشيء الى السنة الاولى وفي الاصطلاح ان يتمسك
السائل باصل المعلل اي بما جعله اصلا مقيسا عليه لضد فرع المعلل
اي لضد الحكم الذي جعله المعلل فرعا وهو الحكم المدعى بالقياس
فان قلت ما ذكره من تفسير العكس فهو تفسير معنى القلب المذكور
ويدخل فيه فساد الوضع

على ان المثال المذكور للعكس لا يطابقه لانه ليس فيه نفي الزكوة من حلي
النساء قلت المحقق من معنى العكس المذكور في نسخ الاصول ومثاله من
الامثلة المذكورة فيهما هو ان يعلل السائل باصل المعلل لنفي حكم المعلل
بنفي لازم الحكم الاول او بنفي نظيره على وجه يضطر المعلل الى المفارقة
بين الاصل والفرع مثاله اي مثال العكس قول اصحاب الشافعي في
مسئلة الحلي اي حلي النساء اعدت للابتذال فلا تجب الزكوة
فيها كثياب البذلة وهي المعدة للاستعمال واللبس قلنا بطريق العكس
لو كان الحلي بمنزلة الثياب لما تجب الزكوة في حلي الرجال كثياب البذلة
فاضطر المعلل الى قبول الفرق بين الاصل والفرع واما فساد الوضع
فالمراد به ان يجعل العلة وصفا لا يليق بذلك الحكم اما فساد الوضع
فالمراد به ان يكون قياس المعلل فاسدا في اصل وضعه بان يجعل
العلة وصفا لا يليق بالحكم فاورد عليه السائل ببيان فساده مثاله
في قولهم في اسلام احد الزوجين اختلاف الدين اعترض على النكاح
فيفسده كارتداد احد الزوجين فانه جعل الاسلام علة لزوال
الملك قلنا الاسلام عهد عاصما للملك فلا يكون مؤثرا في زوال
الملك قوله مثاله في قولهم في اسلام احد الزوجين انه تقع الفرقة
بمجرد الاسلام وعندنا لا تقع الفرقة قبل عرض الاسلام واباء الاخر

لان في اسلام احدهما اختلاف الدين فيوجب فساد النكاح كالردة
قلنا هذا فاسد وضعا لانه جعل الاسلام علة لزوال الملك و
الاسلام عهد عاصما للملك والحقوق كما اذا اسلم في دار الحرب
فقد عصم نفسه وماله وولده الصغير فلا يكون مؤثرا في زوال
الملك وكذلك في مسئلة طول الحرة انه حر قادر على النكاح فلا
يجوز له نكاح الامة كما لو كان تحته حرة قلنا في وصف كونه حرا
قادرا يقتضي جواز النكاح فلا يكون مؤثرا في عدم الجواز قوله
في مسئلة طول الحرة وهو القدرة على نكاح الحرة يقول الشافعي
انه لا يجوز نكاح الامة لمن قدر على نكاح الحرة لانه حر قادر على نكاح
الحرة فلا يجوز نكاح الامة كما لو كانت تحته حرة قلنا هذا فاسد وضعا
لانه جعل القدرة على النكاح مؤثرا لعدم جوازه وهو عجز فيه
من جهة الشرع والعجز ضد القدرة فلا يكون من اثر القدرة
واما النقض فمثل ما يقال الوضوء طهارة فيشترط له النية كالتيمم

قلنا ينتقض بغسل الثوب والاناء واما النقض فهو وجود العلة و
تخلف الحكم عنه مثاله ما يقال الوضوء طهارة فيشترط فيه النية
كالتيمم قلنا ينتقض بغسل الثوب والاناء لوجود العلة وهي الطهارة
مع تخلف الحكم وهو اشتراط النية لانه لم يشترط النية فيهما
واما المعارضة فمثل ما يقال المسح ركن في الوضوء فليسن تثليثه
كالغسل قلنا لما كان المسح ركنا في الوضوء فلا يسن تثليثه كمسح
الخف والتيمم واما المعارضة فهي ان ياتي السائل بدليل آخر ينفي حكم
دليل المعلل بان يقول السائل للمعلل ما ذكرت من الدليل وان دل على
الحكم لكن عندنا من الدليل ما ينفيه ومثاله ما ذكر وهو الظاهر فصل
الحكم يتعلق بسببه ويثبت بعلته ويوجد عند شرطه فالسبب
ما يكون طريقا الى الشيء بواسطة كالطريق فانه سبب الوصول
المقصود بواسطة المشي والحبل فانه سبب الوصول الى الماء بالادلاء
فعلى هذا كل ما كان طريقا الى الحكم بواسطة يسمى سببا له شرعا و
تسمى الواسطة علة لما تم البحث من دلائل الشرع وهي الاصول الاربعة
فاعلم ان ما ثبت بهذه الدلائل من الاحكام يتعلق باسبابها وشروطها و
عللها فلا بد من بيانها وهذا الفصل لبيان ذلك فان الحكم يتعلق
بسببه لانه يفضي اليه ويتوصل به الى الحكم ويثبت الحكم بعلته لانها

مؤثرة فی الحکم والحکم یوجد عند وجود الشرط فالسبب ما یکون طریقا و
وسیلة الی المسبب وهو الحکم بواسطة بین الحکم والسبب کالطریق فان
معناه اللغوی الطریق واستعمل فی الشرع بمعنی الطریق ایضا لان
الطریق سبب لوصول الی المقصود بواسطة المشی وکما جاء السبب فی
اللغة بمعنی الطریق جاء بمعنی الحبل ایضا لان الحبل سبب لوصول الی الماء
بالادلاء وتسمی الواسطة علة مثاله فتح باب الاصطبل والقفص
وحل قید العبد فانه سبب للتلف بواسطة توجد من الدابة و
الطیر والعبد فانه سبب تلف الدابة لانه اذا فتح بابها خرجت
الدابة وضلت فتلفت فکان تلفها بواسطة خروجها وهو علة
تلفها وکذا اذا فتح باب قفص فطار الطیر فان خروج الطیر واسطة
بین تلفه وبین فتح القفص وکذا اذا حل قید العبد حتی ابق فان تلف
العبد وجد بواسطة بینه وبین حل قیده وهو ذهاب العبد و
السبب مع العلة اذا اجتمعا یضاف الحکم الی العلة دون السبب
لانها تؤثر فی الحکم ویثبت بها والسبب یفضی الیه لا غیر فکانت
اولی باضافته الیها الا اذا تعذرت الاضافة الی العلة فیضاف الی
السبب وعلی هذا قال اصحابنا اذا دفع السکین الی صبی فقتل به
نفسه لا یضمن الدافع دیته لانه اجتمع لتلفه سبب وهو دفع

فلا یغض الفاتح
قیمة الدابة و
الطیر ولا الحال
قیمة العبد فی
الصور المذکورة
ن ۱۲
استثناء
مفرغ ای یضاف
الحکم الی العلة
دون السبب فی
جمیع الاحوال الا
وقت تعذر الخ
۱۲ غ
اذا اجتمع السبب و
العلة یضاف الخ ۱۲
حاصل لا تأثیر العلة
الحکم لاضافة
الیها ۱۲ ن

السكين وعلة وهي فعل الصبي فاضيف الحكم اليها ولو سقط السكين
من يد الصبي فجرح يضمن الدافع لان سقوط السكين ليس بفعل
اختياري له فلم يكن الهلاك حاصلا بمباشرة فعل الاهلاك اختيارا
بل بامساكه الذي هو حكم دفع الدافع وهو متعد في الدفع فيضاف
ما لزم من الامساك اليه فصار الدفع سببا له حكم العلة باعتبار ان علة
التلف وهي سقوط السكين عن الصبي مما تعذرت الاضافة اليها
لانه ليس لفعله اختيار ولو حمل الصبي على الدابة فسيرها الصبي
فجالت يمنة ويسرة فسقط ومات لم يضمن الحامل لان الحمل وان كان
سببا للتلف لكن اعترضت عليه علة وهي سير الدابة وهو فعل
اختياري حصل من الصبي فيضاف الحكم الى العلة ولو دل انسانا على مال
الغير فسرقه اي الانسان مال الغير او على نفسه او دل انسانا على
نفس الغير فقتله اي الانسان ذلك الغير او على قافلة فقطع عليهم
الطريق لا يجب الضمان على الدال في هذه المسائل الثلث لان الدلالة
سبب محض اذ هي طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينهما
علة تصلح اضافة الحكم اليها وهي فعل المدلول الذي يباشره باختياره
فيضاف الحكم اليها فهذه المسائل الخمس متفرعة على الاصل وهو ان
السبب والعلة اذا اجتمعا يضاف الحكم الى العلة الا في مسئلة سقوط

السكين فانها اضيف حكمها الى السبب في هي متفرعة على الاستثناء
المذكور قوله وهذا بخلاف المودع اذا دل السارق على الوديعة فسرقها
او دل المحرم غيره على صيد الحرم فقتله لان وجوب الضمان على المودع
باعتبار ترك الحفظ الواجب عليه لا بالدلالة لانه محظور احرامه بمنزلة مس
الطيب ولبس المخيط فيضمن بارتكاب المحظور لا بالدلالة الا ان الجناية
انما يتقرر بحقيقة القتل واما قبله فلا حكم له لجواز ارتفاع اثر الجناية
بمنزلة الاندمال في باب الجراحة جواب سوال وهو ان دلالة المودع
والمحرم ايضا سبب محض كدلالة السارق ومع ذلك اضيف الحكم
الى السبب فاجاب بان الضمان على المودع انما هو بجناية على مال
الوديعة وترك الحفظ الذي التزم بعقد الوديعة وتضييعه
اياها فكان ضامنا بمباشرة هذه الجناية بنفسه دون ان يضمن بفعل
المدلول مضافا اليه بطريق التسبيب وبان الضمان على المحرم انما
يجب باعتبار ان الدلالة محظور احرامه بمنزلة مس الطيب ولبس المخيط
فيضمن بمباشرة المحظور لا بان الدلالة سبب لتلف الصيد قوله
الا ان الجناية جواب اشكال وهو انه لو كان كذلك يضمن بمجرد الدلالة
بدون ان يتصل بالقتل فاجاب بان الجناية انما يتقرر بالقتل لانها
انما صارت جناية بازالة امن الصيد فان التعرض الانفار والانتقاص

٤٣٣

لاحتمال ان يتوارى الصيد عن المدلول ولا يقدر عليه فيعود آمنا
كما كان فصار كما اذا اخذ ثم ارسله او رماه فلم يصب وقد يكون
السبب بمعنى العلة اذا كانت العلة حادثة بالسبب فيضاف الحكم
اليه بواسطة فيما تثبت العلة بالسبب فيكون السبب في معنى العلة لانه
لما ثبتت العلة بالسبب يكون السبب بمعنى العلة فيضاف الحكم اليه
وهذا قلنا اذا ساق دابة فاتلفت شيئا ضمن السائق والشاهد
اذا اتلف بشهادته مالا فظهر بطلانها بالرجوع ضمن الشاهد
لان سير الدابة يضاف الى السوق وقضاء القاضي يضاف الى
الشهادة لما انه لا يسعه ترك القضاء بعد ظهور الحق بشهادة
العدل عنده فصار كالمجبور في ذلك بمنزلة البهيمة بفعل السائق
قوله ضمن السائق لان اصابة يدها بذهابها وان كان علة التلف
لكنها حدثت بالسوق لان السوق يحمل الدابة على الذهاب كرها فصار
فعلها مضافا الى المكره وكذلك مسئلة الشهادة لان القاضي
كالبهيمة محمولة على القضاء بعد اقامة البينة ثم السبب قد يقام
مقام العلة عند تعذر الاطلاع على حقيقة العلة تيسيرا للامر على
المكلف ويسقط به اعتبار العلة ويدار الحكم على السبب الذي في
التكليف تعلق العلم بحقيقة العلة من الحرج فلذا سقط اعتبار

العلة لتعليق الحكم وبدار الحكم على السبب مثاله في الشرع عنبار النوم

الكامل بالاضطجاع والاتكاء فانه لما اقيم مقام الحدث سقط اعتبار

حقيقة الحدث وبدار الانتقاض على كمال النوم قوله اقيم مقام الحدث

لانتقاض الطهارة لانه سبب لانتقاضها والعلة الحدث والاطلاع

على وجود الحدث في حالة النوم متعذر والنوم لاشتماله على استرخاء

المفاصل داع الى وجود الحدث فيكون وجوده حادثا بالنوم فاقيم

مقام الحدث فلذا سقط اعتبار حقيقة الحدث وبدار الانتقاض على

كمال النوم حتى اذا نام وتيقن بطريق انه لم يحدث انتقض الوضوء

وكذلك الخلوة الصحيحة لما اقيمت مقام الوطي سقط اعتبار حقيقة

الوطي وبدار الحكم على صحة الخلوة في حق كمال المهر ولزوم العدة اي

اذا خلا الزوج بامرءة وليس هناك مانع من الوطي كصوم ومرض و

حيض كانه وطيها اقامة للخلوة مقام الوطي ولذا سقط اعتبار حقيقة

الوطي وبدار الحكم على صحة الخلوة بان لم توجد مانع فيجب المهر الكامل

ويلزم العدة وان تيقن انه ما كان بينهما وطي فان قلت تعذر

الاطلاع على الوطي لهما ممنوع حتى لو توافقا على انتقاء الوطي يجب

ان لا يحكم بلزوم المهر والعدة قلت جاز ان يكون توافقهما تواضعا

منهما لمصلحة من المصالح فيتحقق تعذر الاطلاع في حق احكام الشرع

اي لانتقاض الطهارة لان النوم لا يخلو عن خروج شيء عادة ١٢ ما فلا يبعد ان العضو بنوم ممن كان فيها بيقين خروج وفي النوم خروج مشكوك النجاسة الشارح حامل الدفع ١٢

٤٣٥

اقام نفس النوم مقام حقيقة خروج النجاسة ١٢ عين الله

ثالث ولا يجوز جمعهما او لم تكن زوجة وان كانت لهما مصلحة في اظهار تهما الزوج غير الزوج لا يؤلهما وكذا الزوج مصلحة دفع نفقة العدة ونحوها ١٢

والناس غيرهما لم يشهد واعندهما وكذلك السفر لما اقيم مقام المشقة
في حق الرخصة سقط اعتبار حقيقة المشقة ويدار الحكم على نفس
السفر حتى ان السلطان لو طاف اطراف مملكته يقصد به مقدار
السفر كانت له الرخصة في القصر والافطار وان لم تكن في سفره
هذه المشقة قيد بقصد مقدار السفر لانه لو طاف سنين ولم
يقصد مسيرة ثلثة ايام ولياليها لم تكن له الرخصة قوله
وقد يسمى غير السبب سببا مجازا كاليمين تسمى سببا للكفارة
وانها ليست بسبب لها في الحقيقة فان السبب لا ينافي وجود
المسبب واليمين ينافي وجود الكفارة فان الكفارة انما تجب بالحنث
وبه ينتهي اليمين وكذلك تعليق الحكم بالشرط كالطلاق والعتاق
يسمى سببا مجازا فانه ليس بسبب في الحقيقة لان الحكم انما يثبت
عند الشرط والتعليق ينتهي بوجود الشرط فلا يكون سببا مع وجود
التنافي بينهما جواب نقض يرد على ما ذكرنا اولا وهو ان السبب ما يكون
طريقا الى الحكم مفضيا اليه واليمين سبب الكفارة ولذا تضاف اليه
يقال كفارة اليمين مع انه ليس بموصل اليها بل اليمين ينافي وجوب
الكفارة لان الكفارة لا تجب الا بالحنث واليمين تعقد للبر و
شرعت له والبر ينافي الحنث فكان اليمين مانعا للحنث والحنث

لازم الكفارة والمنافي للازم مناف للملزوم وكذلك تعليق الطلاق والعتاق يسمى سببا للطلاق والعتاق مع انه مناف لهما لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق المقصود منه امتناعها عن دخول الدار حذرا عن الطلاق وكان اليمين اي التعليق مانعا لوجود الشرط وهو لازم للجزاء والمنافي للازم مناف للملزوم ومعنى قوله وبه ينتهي اليمين اي بالحنث والتعليق بالشرط انه اذا فعل بخلاف موجب اليمين ارتفع اليمين ولذا لو فعل ذلك مرة اخرى لا يحنث ولا يقع الطلاق الا في كلمة كلما لانها ايمان لا يمين واحد فاجاب بان انعقاد اليمين يحتمل ان يؤل اليه بان خالف ولزم الكفارة والجزاء فيسمى سببا مجازا كما ان العنب يسمى خمرا في قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا

فصل الاحكام الشرعية تتعلق باسبابها وذلك لان الوجوب غيب عنا فلا بد من علامة يعرف بها العبد وجوب الحكم وبهذا الاعتبار اضيف الاحكام الى الاسباب اي الاحكام الشرعية التي تثبت بالاصول الاربعة تتعلق باسبابها وذلك لان الوجوب بايجاب الله تعالى وايجابه تعالى الصلوة مثلا في اليوم او في الليلة لا يعلم متى يكون فلو لم تكن الاسباب التي وضعت لها لشق معرفتها على العباد **فسبب وجوب الصلوة الوقت** بدليل ان الخطاب باداء الصلوة قبل دخول الوقت لا يتوجه وانما يتوجه

بعد دخول الوقت والخطاب مثبت لوجود الاداء ومعرف للعبد ان
سبب الوجوب قبله ووجوب الاداء ينفصل عن نفس الوجوب
لان الخطاب يثبت بالامر ونفس الوجوب ثابت بالسبب والسبب غير
الامر فان السبب يثبت به نفس الوجوب والخطاب بالامر يتوجه بعد
ذلك ويعرف سبب الوجوب قبله وهذا كقولنا للمشتري ادّ ثمن
المبيع وللزوج ادّ نفقة المنكوحة فانه يجب الثمن بالبيع والنفقة
بالنكاح ويجب اداءهما عند المطالبة كقوله ادّ وبه نعرف ان الوجوب
بالسبب بسبب الوقت سابق على وجوب الاداء بالخطاب المتوجه
بعد الوقت لان الوجوب وجوب الصلوة ثابت في حق من لا يتناوله
الخطاب لكونه غير فاهم الخطاب كالنائم والمغمى عليه غير زائد على
يوم وليلة حتى امر بالقضاء بعد الانتباه والافاقة والقضاء
لا يجب الا بدلا عن الفائت فعرفنا ان الوجوب ثابت في حقهما الا ترى
ان الحائض لا يجب عليها القضاء لما انه لا يجب عليها الاداء ولا
موجود يعرف في العبد ههنا الا دخول الوقت فتعين ان الوجوب ثابت
بدخول الوقت ولان الوجوب ثابت على من لا يتناوله الخطاب كالنائم
والمغمى عليه ولا وجوب قبل الوقت فكان ثابتا بدخول الوقت و
بهذا اي بما ذكرنا من ان الوجوب يثبت بدخول الوقت ظهر ان الجزء

الاول سبب للوجوب ولا يتوقف الوجوب على كل الوقت اذ لو كان
كذلك لما ثبت الوجوب الا بعد مضي الوقت فلا يصح اتيان الصلوة
في الوقت للزوم تقدم المسبب على السبب وهو لا يجوز ثم بعد ذلك له طريقان
احدهما نقل السببية من الجزء الاول الى الثاني ثم الى الثالث والرابع
الى ان ينتهي الى اخر الوقت فتقرر الوجوب حينئذ ويعتبر حال العبد في
ذلك الجزء ويعتبر صفة ذلك الجزء وبناء اعتبار حال العبد فيه انه
لو كان صبيا في اول الوقت بالغا في اخره او كان كافرا في اول الوقت
مسلما في اخره او كانت حائضا او نفساء في اول الوقت طاهرة في
ذلك الجزء وجبت الصلوة عليهم لان الوجوب كان متقررا في ذلك
الجزء وعلى هذا جميع صور حدوث الاهلية في اخر الوقت وعلى
العكس بان حدث حيض او نفاس او جنون مستوعب او اغماء ممتد في ذلك
الجزء سقطت عنه الصلوة ولو كان مسافرا في اول الوقت مقيما في
اخره يصلي اربعا ولو كان مقيما في اول الوقت مسافرا في اخره صلى
ركعتين وبيان اعتبار صفة ذلك الجزء انه ان كان كاملا تقررت
الوظيفة كاملة فلا يخرج عن العهدة بادائها في الاوقات المكروهة
قوله ثم بعد ذلك اي بعد ان ثبت ان الجزء الاول سبب لابد ان يعلم
كيف يكون باقي اجزاء الوقت سببا وله طريقان احدهما ان الجزء

الاول اذا جعل سببا لعدم ما يزاحمه فان اتصل الاداء به تقررت السببية
بناء على حصول المقصود اذ المقصود من نفس الوجوب تحصيل
الاداء نظرا الى الظاهر وان كان المقصود الاصلي الابتلاء وان لم يتصل
الاداء انتقل السببية من الجزء الاول الى الجزء الثاني الذي يلي الاول و
يتقرر عليه ان اتصل الاداء به ثم ان لم يتصل به الاداء انتقلت منه
الى الجزء الثالث الذي يلي الثاني ثم الى الرابع والخامس وما يليه جزء فجزء
الى جزء اتصل به الاداء ثم ان لم يحصل الاداء قبل اخر الوقت ينتهي
السببية الى اخر الوقت في كون ذلك سببا ويتقرر الوجوب في اخر
جزء من اجزاءه ويعتبر حال العبد في ذلك الوقت في الاهلية و
انتفاء العوارض فان كان اهلا للوجوب في اخر الوقت يجب وان لم يكن
اهلا فيه لم يجب في صفة ذلك الجزء من الكمال والنقصان وعلى
العكس بان زالت الاهلية في ذلك الوقت تسقط الصلوة وانما
تسقط بالجنون والاغماء بالاستيعاب والامتداد لان غير المستوعب و
غير الممتد لا تسقط به الصلوة مثاله فيما يقال ان اخر الوقت في الفجر
كامل وانما يصير الوقت فاسدا بطلوع الشمس وذلك بعد خروج
الوقت فتقرر الواجب بوصف الكمال فاذا طلعت الشمس في اثناء الصلوة
بطل الفرض لانه لا يمكن اتمام الصلوة الا بوصف النقصان باعتبار الوقت

وقد وجب كاملا لكمال السبب لان آخر وقت الفجر غير متصف بالكراهية
وما ثبت كاملا في الذمة لا يتأدى بصفة النقصان كالصوم المنذور
المطلق لا يتأدى في ايام النحر والتشريق وكالسجدة اذا قرأها نازلا او ركب
ويسجد بالايماء لا يتأدى لانها وجبت كاملا فلا تتأدى ناقصة لا يقال
الكامل قد يتأدى بالناقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة او كلها
واتى باصل الاركان يخرج به عن العهدة وان تحقق فيها النقصان
حتى وجب جبره بسجدة السهو ان كان الترك بالسهو لانا نقول انما
لم يمنع ذلك النقصان عن الخروج لانه ليس براجع الى نفس المامور
به فانه تعالى امر بنفس القيام والركوع والسجود وقد اتى بما امر به
الا انه لم يعمل بما ثبت باخبار الاحاد التي لا يزاد بها على الكتاب
فيتمكن فيه النقصان في الاداء فينجبر بالسهو فاما النقصان الواقع
بسبب الوقت فراجع الى نفس المامور به فانه تعالى امر بالصلوة في
الوقت الكامل لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله عز وجل ان
الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا فقد دخل
النقصان في نفس المامور به كذا في الشروح ولو كان ذلك الجزء ناقصا
كما في صلوة العصر فان آخر الوقت وقت احمرار الشمس والوقت
عنده فاسد فتقررت الوظيفة بصفة النقصان ولهذا وجب القول

٤٤١

ان يقال ان النقصان في السبب فلما ادى بالسبب الكامل كان الكمال فيما كان كاملا فاذا ادى في الوقت الناقص كان النقصان فيما كان كاملا فلا يقوم هذه الناقصة مقام تلك الكاملة لكمال الكمال وكمال النقصان

بالجواز عنده مع فساد الوقت قوله لو كان ذلك الجزء ناقصا كما في
صلوة العصر استانف في وقت الاحمرار فانه يجب ناقصا لان سببه وهو
الجزء المتصل بالاداء فاسد ناقص لكونه منسوبا الى الشيطان كما جاء
في الحديث المعروف فتقررت الوظيفة اي ثبت الواجب بصفة
النقصان لان المسبب انما يثبت على حسب ثبوت سببه فيتادى
بصفة النقصان ولهذا وجب القول بجواز عصر الوقت في الوقت
المكروه مع فساد الوقت مع كراهية والطريق الثاني ان يجعل كل جزء
من اجزاء الوقت سببا لا على طريق الانتقال فان القول بهذا القول
بانتقال السببية من الجزء الاول الى الثاني الى آخره قول بابطال
السببية الثابتة بالشرع لان الجزء الاول اذا صار سببا شرعا افاد
نفس الوجوب فاذا قيل بانتقال السببية عنه كانت سببية باطلة
وهذا لا يجوز ولا يلزم على هذا تضاعف الواجبات فان الجزء الثاني انما
يثبت عين ما اثبته الجزء الاول فكان هذا من باب ترادف العلل وكثرة
الشهود في باب الخصومات هذا ينبغي ان يكون دفع اشكال يرد على
هذا الطريق وهو انه لو كان كل جزء من اجزاء الوقت سببا ينبغي
ان يكون لكل جزء واجب فتضاعفت الواجبات وليس كذلك فاجاب
بان الاسباب متعددة والواجب واحد في سبب وجوب الصوم شهود

الشهر لتوجه الخطاب عند شهود الشهر لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته واضافة الصوم اليه اي بدليل اضافة الصوم اليه يقال صوم رمضان لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف وحادثا به لان الاضافة للاختصاص والاصل في كل ثابت الكمال وكمال الاختصاص بين السبب والمسبب لثبوته به ولان الاضافة نسبة واتم النسب الحكمي الى السبب لحدوثه به وسبب وجوب الزكوة ملك النصاب النامي حقيقة بالتجارة او حكما بحولان الحول لانه به يتمكن من استنماء المال على الكمال لان الحول يشتمل على الفصول الاربعة وهي مدة كاملة لاستنماء كل جنس من المال كالنقد والسائمة وغيرهما فاقيم مقام النماء لعدم الاطلاع على حقيقة النماء او التقصير في الاستنماء وانما كان المال سببا للزكوة لانها تضاف اليه يقال زكوة المال فكان وجود النصاب وهو المال المقدر سببا وباعتبار وجود السبب جاز التعجيل في باب الاداء يعني ان ملك نصابا جاز ان يؤدي الزكوة قبل حولان الحول لوجود المسبب بعد وجود السبب فان قلت لما كان السبب ملك النصاب النامي وقبل الحول النصاب غير نام فلم يكن السبب موجودا قبل الحول قلت وجود النصاب سبب والنماء شرط وسبب وجوب الحج البيت

لاضافته الى البيت قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من
استطاع اليه سبيلا وبدليل عدم تكرار الوظيفة في العمر فان الحج
لا يتكرر بتكرار السنين والشيء انما يتكرر بتكرر سببه ويتجدد بتجدده و
البيت متحد فعلم ان سببه البيت وعلى هذا اي على ان السبب البيت
لو حج قبل وجود الاستطاعة ينوب ذلك عن حجة الاسلام لوجود
السبب وهو البيت وبه فارق اداء الزكوة قبل وجود النصاب
لعدم السبب فلا يجوز وسبب وجوب صدقة الفطر رأس
يمونه ويلي عليه وباعتبار السبب يجوز التعجيل حتى جاز اداؤها
قبل يوم الفطر قوله رأس يمونه ويلي عليه لقوله عليه السلام ادوا
عمن تمونون وبيانه ان كلمة عن للانتزاع فدل على احد الوجهين
اما ان يكون سببا ينتزع الحكم عنه او محلا يجب الحق عليه فيؤدى
عنه وبطل الثاني لاستحالة الوجوب على الصبي والعبد والكافر
والفقير فعلم انه سبب ولذلك يتضاعف الواجب بتضاعف
الرؤس فان قلت انها تضاف الى الفطر يقال صدقة الفطر فعلم
ان وقت الفطر سبب كما قال الشافعي قلت ان الفطر شرط له و
السبب لا يعمل الا بهذا الشرط واما اضافته الى الفطر مجازا فان قلت
فلم جعلتم الاضافة الى الفطر مجازا والاصل في الكلام الحقيقة

٤٤٤

وهي الاضافة الى السبب قلت قد تعارضت جهتا سبب فان
تضاعف الواجب بتضاعف الرؤس يقتضي ان يكون الراس سببا
والاضافة الى الفطر تقتضي ان يكون الفطر سببا على ما هو الاصل
في الاضافة الا ان الاضافة يحتمل الاستعارة والتجوز لانها من
حسن الكلام وتضاعف الواجبات بتضاعف الرؤس لا يحتمل ان يكون بغير
السببية فحمل الاضافة على المجاز عملا بالجهتين بقدر ما امكن
وسبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الريع اي الخارج لان
العشر يضاف الى الارض وسبب وجوب الخراج الارض الصالحة
للزراعة فكانت نامية حكما وهي نامية بالتمكن من الزراعة وانما
اعتبرنا النماء التقديري فيه لان الخراج مؤنة فيه معنى العقوبة ولذا
يجب على الكافر جزاء على اعراضهم عن عبادة الله تعالى واشتغالهم بعمارة
الدنيا فاعتبرنا النماء التقديري تخفيفا لمعنى العقوبة بخلاف العشر
فانه مؤنة فيه معنى العبادة كما تقرر في محله وسبب وجوب الوضوء
وجوب الصلوة عند البعض ولهذا وجب الوضوء على من وجب عليه
الصلوة فلا وضوء على من لا صلوة عليه كالحائض والنفساء والحدث
شرط وهذا كالصلوة سببها الوقت والطهارة شرط وقال البعض سبب

وجوب الحدث ولهذا لا يجب بدونه ووجوب الصلوة شرط وقد
روى محمد ذلك نصا وسبب وجوب الغسل الحيض والنفاس والجنابة
لانه يضاف اليها يقال غسل الجنابة والحيض والنفاس **فصل**
قال القاضي الامام ابو زيد الموانع اربعة اقسام مانع يمنع انعقاد العلة
ومانع يمنع تمامها ومانع يمنع ابتداء الحكم ومانع يمنع دوامه نظير
الاول بيع الحر والميتة والدم فان عدم المحلية يمنع انعقاد التصرف علة
لافادة الحكم وعلى هذا سائر التعليقات عندنا فان التعليق يمنع
انعقاد التصرف علة قبل وجود الشرط على ما ذكرنا ولهذا لو حلف
لا يطلق امرأته فعلق طلاقها بدخول الدار لا يحنث قوله نظير الاول
بيع الحر والميتة فانهما ليسا بمحل البيع لان البيع مبادلة المال بالمال
وهذان ليسا بمالين لعدم التمول بهما والشيء انما يوجد في محله فاذا لم
يكونا محلين للبيع لم ينعقد تصرف الايجاب والقبول علة فيهما وهذا
اي على هذا الطريق او على ان عدم المحلية يمنع انعقاد التصرف علة
سائر التعليقات فان الايجاب مثل قوله انت طالق او انت حر علة لثبوت الطلاق
والحرية الا ان الشرط حال بينه وبين المحل فاذا لم يصادف قوله انت طالق
محله لا ينعقد علة فلهذا لو حلف ان لا يطلق امرأته فعلق طلاقها بدخول
الدار بان قال ان دخلت الدار فانت طالق لا يحنث لانه لم يوجد التطليق

لعدم محله ومثال الثاني هلاك بعض النصاب في اثناء الحول وامتناع احد

الشاهدين عن الشهادة ورد شطر العقد وهو ان توجد العلة الا

انها لم يتم لمانع كوجود النصاب فانه علة لوجوب الزكوة ولهذا لو

عجل قبل الحول يجوز الا انها انما يتم علة اذا حال الحول على المال ولهذا

لا يطالب باداء الزكوة قبل الحول وكذلك امتناع احد الشاهدين بعد

شهادة الآخر فان الشهادة يوجد بالشاهدين ويتم علة لوجوب الحكم

بالشاهدين وكذلك شطر العقد الايجاب والقبول في البيع والنكاح

احدهما جزء العلة وتمامها بالجزئين ومثال الثالث البيع بشرط الخيار

وبقاء الوقت في حق صاحب العذر وهو ان توجد العلة بتمامها الا

انه يتخلف حكمها لمانع كالبيع بشرط الخيار لان العلة وهي الايجاب و

القبول موجودة في محل البيع الا انه لم يثبت الملك شرعا لثبوت

الخيار فكان شرط الخيار مانعا لابتداء وجود الملك وكذلك وجود الحدث

من صاحب العذر علة لنقض الطهارة او لوجوبها الا ان بقاء الوقت

مانع لوجود النقض او لوجود الوجوب ومثال الرابع خيار البلوغ و

العتق والرؤية وعدم الكفاءة والاندمال في باب الجراحات على هذا

الاصل وهو ان يكون الحكم ثابتا بالعلة الا انه لا يدوم ولا يلزم لمانع

كخيار البلوغ للصغير والصغيرة اذا انكحهما غير الاب والجد فبلغا كان

لكل منهما الخيار ان شاء اقاما على النكاح وان شاء افسخا خلافا لابي يوسف

رحـ وخيار العتق للامة المزوجة اذا اعتقت كان لها الخيار في ابقاء النكاح و

فسخه وخيار الرؤية في البيع اذا رأى المبيع بعد البيع مثله وكذلك الخيار

لعدم الكفاءة اذا زوجت نفسها من غير كفو فللاولياء الاعتراض

والخيار بين الفسخ وابقاء النكاح وكذلك الاندمال في باب الجراحات و

هذا اى تقسيم الموانع على اربعة انواع كما قال القاضي ابو زيد على

اعتبار جواز تخصيص العلة الشرعية فاما على قول من لا يقول بجواز

تخصيص العلة فالمانع عنده ثلثة اقسام مانع يمنع ابتداء العلة

ومانع يمنع تمامها ومانع يمنع دوام الحكم واما عند تمام العلة

فيثبت الحكم لا محالة وعلى هذا كلما جعله الفريق الاول مانعا لثبوت

الحكم جعله الفريق الثاني مانعا لتمام العلة وعلى هذا الاصل يدور

الكلام بين الفريقين قوله على اعتبار جواز تخصيص العلة واما

من لم يجوز فهو لا يقول بمانع يمنع ابتداء الحكم لانه لا يجوز ان توجد العلة

ويتخلف الحكم لمانع بل يثبت الحكم لا محالة عند تمام العلة فاذا وجدت

العلة ولم يثبت الحكم بها كان عند من لم يجوز تخصيص العلة انتفاء

الحكم لعدم وجود العلة بتمامها وبيان ذلك في قولنا في الصائم اذا صب

الماء في حلقه انه يفسد الصوم لان ركن الصوم قد فات ويلزم عليه

وأما المانع الذي يمنع ابتداء الحكم فلا يقولون به ١٢

هم الذين لا يقولون بجواز تخصيص العلة ١٢ ن

٤٤٨

لا يثبت وجود العلة وعدم ترتب الحكم عليها

اي على اختلاف المذهبين ن

هم القائلون بجواز التخصيص العلة ١٢

اي يمنع من الاعتراض على تخصيص العلة ١٢

الناشي في اجاز الخصوص قال امتنع حكم هذه العلة ثم لمانع وهو الاثر

ومن لم يجوز قال امتنع هذا الحكم لعدم العلة لان فعل الناسي منسوب

الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وصار الفعل عفوا فبقي الصوم

لبقاء ركنه لا لمانع مع فوات ركنه

فصل

الفرض في اللغة هو

التقدير ومفروضات الشرع مقدراته بحيث لا تحتمل الزيادة والنقصان

وفي الشرع ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه وحكمه لزوم العمل به

والاعتقاد به والطاعات المشروعات على اربعة انواع فرض وواجب و

سنة ونفل فالفرض لغة التقدير قال الله تعالى فنصف ما فرضتم

اي قدرتم بالتسمية وانما سميت مفروضات الشرع فرائض لانها مقدرة

لا تحتمل الزيادة والنقصان والفرض في الشرع ما ثبت بدليل قطعي كما

ثبت لزومها بالاية الغير المأولة وهي الدليل القطعي والوجوب في

اللغة هو السقوط يعني ما سقط على العبد بلا اختيار منه وقيل هو

من الوجبة وهو الاضطراب سمي الواجب بذلك لكونه مضطربا بين

الفرض والنفل فصار فرضا في حق العمل حتى لا يجوز تركه قصدا ونفلا

في حق الاعتقاد فلا يلزمنا الاعتقاد به جزما وفي الشرع هو ما ثبت

بدليل فيه شبهة كالاية المأولة والصحيح من الاحاد والوجوب لغة السقوط

والاضطراب قوله يعني ما الخ معناه ان الواجب شرعا يسقط على
العبد المكلف به بلا اختيار منه وان الواجب شرعا كان مضطربا بين
الفرض والنفل اى مشابها للفرض من حيث انه فرض في حق العمل
ونفل من حيث انه غير لازم الاعتقاد وحكمه ما ذكرنا انه فرض عملا
لا يلزم به الاعتقاد كصدقة الفطر والفاتحة في الصلوة وضم
السورة والسنة في اللغة عبارة عن الطريقة المسلوكة المرضية
في باب الدين وهي يطلق على كل طريقة سواء كان من رسول الله
او من الصحابة قال النبي صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ وحكمها انه يطالب المرء
باحياءها واستحق الملامة بتركها الا ان يتركها بعذر والعض بالنواجذ
عبارة عن الاخذ بقوة والتمسك بها والملازمة عليها والنفل
عبارة عن الزيادة ومنه سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على ما هو
المقصود من الجهاد وفي الشرع عبارة عما هو زيادة على الفرائض
والواجبات وحكمه انه يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه والنفل
والتطوع نظيران لانه كان النفل اسم لزيادة فكذلك التطوع اسم
لاتيان خير ياتي به عن طوع **فصل** العزيمة في اللغة هي القصد
اذا كان في نهاية الوكادة ولهذا قلنا ان العزم على الوطي عود في

باب الظهار لانه كالموجود فجاز ان يعتبر موجودا عند قيام الدلالة

قوله عود في باب الظهار يعني المظاهر عند علمائنا اذا عزم على الوطي

كانه عاد الى حالة الاباحة حتى الكفارة ولهذا اذا قال العزم يكون خالفا

لما فيه من معنى نهاية القصد الذي هو معنى اليمين وفي الشرع

عبارة عما لزمنا من الاحكام ابتداء تسمى عزيمة لانها في غاية الوكادة

لوكادة سببها وهو كون الامر مفترض الطاعة بحكم انه الهنا و

نحن عبيده ومعنى الابتداء غير مبني على عذر واقسام العزيمة ما

ذكرنا من الفرض والواجب وغيرهما واما الرخصة في اللغة فعبارة

عن اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا تيسرت الاصابة لكثرة

امثالها واشكالها وقلة الرغائب في الشرع صرف الامر من عسر الى

يسر بواسطة عذر في المكلف وانواعها مختلفة لاختلاف اسبابها

وهي اعذار العباد كما تحقق في بيان انواعها والعاقبة تؤول الى

نوعين انه ومال جميع انواعها الى نوعين طلبا للضبط ودفعا

للانتشار احدهما رخصة الفعل مع بقاء الحرمة بمنزلة العفو

في باب الجنايات وذلك نحو اجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمينان القلب

عند الاكراه وسب النبي عليه السلام واتلاف مال المسلم وقتل المسلم ظلما

عند الاكراه وحكمه انه لو صبر حتى قتل يكون ماجورا لامتناعه عن الحرام

تعظيما لنهي الشارع والنوع الثاني تغيير صفة الفعل بان يصير
مباحا في حقه قال الله تعالى فمن اضطر في مخمصة وذلك نحو الاكراه
على اكل الميتة وشرب الخمر وحكمه انه لو امتنع عن تناوله حتى قتل يكون
اثما بامتناعه عن المباح وصار كقاتل نفسه قوله احدهما ان يكون الحرمة
في الفعل باقية مع انها صار مرخصا بترك العقوبة وصار الفعل بمنزلة
الجناية المعفوة فانها حرام مع انه لا يؤاخذ بها مثل اجراء كلمة الكفر
على اللسان عند الاكراه مع اطمينان القلب على الايمان فان حرمة الكفر
قائمة لوجوب حق الله تعالى في الايمان لكن رخص لعذره وهو ان حق العبد
في نفسه يفوت بالقتل صورة بتخريب البنية ومعنى بزهوق الروح
وحق الله لا يفوت شيء معنى لان التصديق قائم وكذا سب النبي عليه السلام
واما قتل المسلم فان حرمة قتله باقية لانه معصوم الدم بايمانه
لكنه عذر في قتله للضرورة فلا يؤخذ بالقصاص لكن لم يسعه ان
يقدم على قتله بل يصبر حتى يقتله فان قتله كان اثما فان قتل
المسلم مما لا يستباح بوجه الا لمعان ثلث والمراد بالاكراه الكامل منه
هو بان يخاف على نفسه او عضوه قوله والنوع الثاني ان يصير مباحا
في الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر والاضطرار اليهما بقوله تعالى الا
ما اضطررتم استثنى عن التحريم وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم

وحكمه انه لو امتنع عن تناوله حتى قتل او مات يكون اثما بامتناعه
عن المباح فصار كقاتل نفسه وهذا لان حرمته ما ثبتت الا صيانة لعقله
ودينه عن فساد الخمر ونفسه عن الميتة لنجس خبث الميتة فاذا خاف
فوت نفسه لم يستقم صيانة البعض لفوات الكل فسقط المحرم فكان
الحرمة ايضا ساقطة **فصل** الاحتجاج بلا دليل انواع لما فرغ من بيان دلائل
الشرع الاربعة اي الكتاب والسنة والاجماع والقياس ولواحقها
مما ثبت بها من الاسباب والعلل والشروط والاحكام شرع في بيان
ما ليس بدليل ليميز ما هو دليل عما ليس بدليل منها الاستدلال بعدم
العلة على عدم الحكم ومثاله القيئ غير ناقض لانه لم يخرج من السبيلين
اي من انواعه الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم فان قلت قوله
على عدم الحكم يدل على انه لو استدل بعدم العلة على ثبوت الحكم
لا يكون فاسدا وليس كذلك فالاولى ان يقول عليه وقع في بعض
النسخ ومنها التعليل بالعدم قلت لعل الوجه في ذلك ان التعليل
بالعدم لاثبات حكم باطل بلا شبهة ونزاع فلا يحتاج الى ابطاله واما نفي
الحكم فبعد توهم الصحة للمناسبة بين العدمين ولذا صرح بابطاله
على انه حكي عن مشائخ العراق ان التعليل بالنفي للنفي جائز فرد قولهم
نصا على المقصود وجه قولهم ان النافي يدعي عدم الحكم فالعدم ثابت

٤٥٣

لعدم دليل الوجود فكان عدم العلة حجة وجه قول العامة ان عدم
هذه العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ثبوته بعلة اخرى الا يرى
ان قولهم ان القيء غير ناقض للوضوء لعدم خروجه من السبيلين
لا يدل على عدم النقض لجواز ان يثبت النقض بغير الخارج من
السبيلين كالدم والقيء كما تقرر بالحديث وهو قوله عليه السلام
الوضوء من كل دم سائل وبيانه ان العلة المؤثرة في نقض الطهارة
خروج النجاسة مطلقا سواء كان من السبيلين او غيرهما والقيء
لا يخلو عن خروج الرطوبات النجسة في البدن وكذا قولهم والاخ
لا يعتق على الاخ لانه لا ولاد بينهما لا يمنع وجود علة اخرى لها
اثر في العتق كالقرابة المحرمة وهذا لان هذه قرابة صينت عن
ادنى الذلتين وهو الاستفراش فلان تصان عن اعلاهما اولى
وسئل محمد ايجب القصاص على شريك الصبي يعني اذا قتل صبي
وبالغ رجلا هل يجب القصاص على البالغ قال محمد لا لان الصبي رفع
عنه القلم فلا يكون مواخذا بالقصاص فلم يكن فعل الصبي مضمونا
به والقتل حاصل بفعلهما فلما لم يكن بعض هذا الفعل مضمونا
بالجزاء لم يكن هذا القتل موجبا للقصاص فقال السائل فعلى هذا
يجب القصاص على شريك الاب يعني فيما اذا قتل الاب ابنه بشركة

٤٥٥

رجل لان الاب لم يرفع عنه القلم فصار التمسك اي قول السائل
تمسكا بعدم العلة وهو انه لم يرفع عنه القلم على عدم الحكم وهو
ان يجب القصاص على شريك الاب هذا بمنزلة ما يقال لم يمت زيد
لانه لم يسقط من السطح وهذا مما يعرف بطلانه بالبداهة لانه ليس
كل من يموت يموت بسقوطه من السطح بل للموت اسباب كثيرة وكذلك
قوله لانه لم يرفع عنه القلم اذ سقوط القصاص كما يكون بكونه
غير مكلف يكون بغيره من اسباب كثيرة كالملك وشبهة الملك
ونحوهما اذ الاب له شبهة الملك في الابن بالحديث المعروف الا اذا
كانت علة الحكم منحصرة في المعنى هذا استثناء من قوله منها
الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم يعني الاستدلال بعدم العلة
على عدم الحكم احتجاج بلا دليل الا اذا كانت علة الحكم منحصرة
لا يكون لثبوت ذلك الحكم علة غيرها فيكون ذلك المعنى اي العلة
لازما للحكم بحيث لا يوجد الحكم بدونه فيستدل بانتفائه على عدم
اي ذلك المعنى على انتفاء الحكم مثاله ما روي عن محمد انه قال ولد
المغصوبة ليس بمضمون لانه ليس بمغصوب ولا قصاص على الشاهد
في مسئلة شهود القصاص اذا رجعوا لانه ليس بقاتل وذلك
لان الغصب لازم لضمان الغصب والقتل لازم لوجوب القصاص له

مثال ما يكون الاستدلال بعدم العلة المنحصرة ما روي عن محمد انه قال
فيما اذا غصب جارية ثم ولدت عند الغاصب ولدا ان ولد المغصوب
امانة وليس بمضمون حتى اذا هلك عند الغاصب بغير فعله
لا يلزمه قيمته لانه ليس بمغصوب وهذا لان الغصب اثبات اليد على
مال الغير على وجه يزيل يد المالك ويد المالك ما كانت ثابتة
على الولد حتى يزيلها الغاصب فلو اعتبرت ثابتة على الولد لا
يزيلها اذ الظاهر عدم المنع حتى لو منع الولد بعد طلبه يضمن فكذا
اذا تعدى فيه فاذا لم يتحقق الغصب في الولد لا يكون مضمونا لان
علة ضمان الغصب هو الغصب لا غير فتكون العلة منحصرة فيصح
الاستدلال بعدم الغصب على عدم الضمان وكذلك في مسئلة شهود
القصاص وهي ما اذا شهدوا بقتل رجل فاقتص منه ثم رجعوا انه
لا قصاص على الشاهد لانه ليس بقاتل وهذا لان علة وجوب القصاص
هي القتل فاذا انتفى القتل انتفى القصاص وهذا لان الغصب لازم لضمان
الغصب والقتل لازم لوجود القصاص يعني لا يلزم ضمان الغصب اصلا
الا بالغصب ولا يلزم القصاص اصلا الا بالقتل فكان الغصب لازما للضمان و
القتل لازما للقصاص وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم وكذلك
التمسك باستصحاب الحال تمسك بعدم الدليل اذ وجود الشيء لا

يوجب بقاءه فيصلح حجة للدفع دون الالزام اى مثل الاستدلال
بعدم العلة الاستدلال باستصحاب الحال فى كون كل منهما احتجاجا
بلا دليل والعمل بالاستصحاب ان يجعل وجود الشيء فى الزمان الاول
دليلا على وجوده فى الزمان الثانى وذلك فى كل حكم عرف وجوبه
بدليله ثم وقع الشك فى زواله بعده ماخوذ من المصاحبة وهى ملازمة
ذلك الحكم ما لم يوجد المغير وهذا يصلح حجة للالزام عند الشافعى
لانه لما كان ثابتا فى الاصل والاصل فى كل ثابت دوامه وبقاءه فيكون
ثابتا ما لم يوجد الدليل المغير وعندنا هذا احتجاج بلا دليل
لان وجود الشيء لا يوجب بقاءه فيكون القول بوجوب بقائه فى
الزمان الثانى قولا بلا دليل لكنه حجة للدفع لا للالزام لان الظاهر ان
الحكم متى ثبت يبقى وان كان الدليل المثبت لا يوجب البقاء وبيانه
فى المفقود فان حيوته ثابتة باستصحاب الحال لانه فقد حيا فالظاهر
انه حى فلكونه ليس بحجة موجبة لا يرث هو من اقاربه لان الوارث
يستحق مال الغير ويلزم على الغير الحق لنفسه ولكونه يصلح للدفع لا
يرث ماله غيره حال فقده لان حيوته الثابتة تصلح حجة لدفع
الغير عن استحقاق الغير وهذا معنى قول محمد المفقود حى فى ماله
نفسه ميت فى مال غيره وعلى هذا قلنا مجهول النسب حر ولو ادعى

لان حكم الدليل هو الثبوت دون البقاء فلم يجز على الجهل بدليل مبين فيكون دليل البقاء فى الزمان الثانى قولا بلا دليل فيصلح للدفع باستصحاب الحال حجة ١٢ منه

فيما هو فرع له وفرع اى ثبوته حياة المفقود عن القفد ولا حكم ثم الشك فى زواله فى حال بقاءه يجب الحال ١٢ س باستصحاب ولان بقاء

الشرع المعلوم بالاستصحاب فان الوضوء لا ينتقض ولانه اذا تيقن بالحدث يحكم وشك فى بالحدث وعلى العكس بالوضوء وفى الدليل باقيا على البقاء الموجب وهذا ظاهر وبقاؤه

٤٥٨

وفاته عليه السلام بعد الشرائع ليس بالاستصحاب بل لانه لا ناسخ بعده والوضوء والبيع والنكاح ونحوها توجب حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض فيكون ذلك البقاء موجبا على البقاء لا بالاستصحاب ولا منافيا على البقاء ١٢ توضيح

نحو بالدفع ونحو الموارث وعدم الامرين ١٢ مسعود بيترتب باستصحاب من باب الالزام فلا فالحاصل ان الادلة دليل ١٢ الاستحقاق وتولد الاستحقاق لا يلزم تم بحجة للدفع لا للالزام ١٢ كون الاستصحاب حجة لبيان

علاج برای گزدم این است خواند قل هو الله احد الله الصمد ثلاثة مرات على الماء وملح وعن علي رضه قال لدغت النبي صلى الله عليه وسلم عقرب وهو في الصلوة فلما فرغ من صلوته قال لعن الله العقرب ما تدع مصليا ولا غيره ولا نبيا ولا غيره الا لدغته وتناول نعله فقتلها به ثم دعا بماء وملح فجعل يمسح عليها ويقرأ قل هو الله احد والمعوذتين - وايضا من الرقى النافعة المجربة ان يسأل الراقي الملدوغ الى اين انتهى الوجع من العضو ثم يضع على اعلاه حديدة ويقرأ العزيمة ويكررها وهو يجرد موضع الالم بالحديدة من فوق حتى ينتهي في جرد الى اسفل الوجع فاذا اجتمع في اسفله جعل يمص

عليه احد رقا ثم جنى عليه جناية لا يجب عليه ارش الحر لانه الزام فلا
تثبت بلا دليل على ان استصحاب الحال يصلح للدفع دون الالزام
قلنا ان مجهول النسب حر لان الاصل في بني آدم الحرية ما لم يوجد
دليل ينافي ذلك فلو ادعى عليه رقا لا يصير مرقوقا بمجرد الدعوى لان
الحرية ثابتة باستصحاب الحال وهي يصلح للدفع فيدفع دعوى
الغير الرقبة عليه قوله ثم لو جنى هذا المدعى جناية لا يجب ارش
الحر لان ايجاب ارش الحر الزام الحرية على الجاني فلا يثبت الا بدليل ملزم
والحرية ثابتة باستصحاب الحال فلا يصلح ملزمة وعلى هذا اشارة
المتصل الى ان الحكم لا يثبت الا بدليل قلنا اذا زاد الدم على العشرة
في الحيض ولها عادة معروفة الى ما دون العشرة كالسبعة والثمانية
ردت الى ايام عادتها يعني حيضها هي السبعة او نحوها التي كانت
عادتها في الحيض والزائد على السبعة او نحوها استحاضة لان الزائد
على العادة وهي الثلثة التي زادت على السبعة الى العشرة اتصل بدم
الحيض وهي السبعة وبدم الاستحاضة وهي ما زاد على عشرة فصاعدا لان
الزائد على العشرة استحاضة بلا نزاع فاحتمل الزائد على العادة
الامرين جميعا ان يكون حيضا واستحاضة لاتصاله بالدمين ولا
ترجيح بلا دليل مرجح فلو حكمنا بنقض العادة بان يجعل الزائد على

٤٥٨

وايضا بسم الله وبالله وباسم جبرائيل وميكائيل كازم كازم ويترازم قتيرا الى من ليتشا راليتشا راهو ذ هوذا والله الشافي : نقلا از حيوة الحيوان ١٢

هي لملطا انا الراقي

السبعة مثلا حيضا الى العشرة لزمنا العمل وهو ترجيح جهة اتصال
الدم بالحيض بلا دليل مرجح فلذا تساقطت الجهتان بالتعارض وبقي
الامر على ما كان وهو عادتها المعروفة ولو جعل قوله وعلى هذا
اشارة الى ان استصحاب الحال حجة دافعة لا ملزمة فلا يتضح وجهه واما
وجه التفريع على قوله فلا يثبت الا بدليل فلان استصحاب الحال في هذه
المسئلة من واحد وكذلك قلنا اذا ابتدأت مع البلوغ استحاضة
فحيضها عشرة ايام لان ما دون العشرة احتمل الحيض والاستحاضة
فلو حكمنا بانتفاء الحيض لزمنا العمل بلا دليل بخلاف ما بعد العشرة
لقيام الدليل على ان الحيض لا يزيد على العشرة اي وكذلك ابتداء
البلوغ بالاستحاضة فان الحكم بانتفاء الحيض لا دليل عليه ومن
الدليل على ان الاستصحاب حجة للدفع دون الالزام مسئلة المفقود
فانه لا يستحق غيره ميراثه ولو مات من اقاربه حال فقده لا يرث
هو منه فاندفع استحقاق الغير بلا دليل ولم يثبت له الاستحقاق
بلا دليل فان قلت بناء هذه المسئلة على ان استصحاب الحال حجة
دافعة لا ملزمة ولو جعل هذه المسئلة دليلا عليه كان دورا قلت
انما جعل هذه المسئلة دليلا على ان المذهب لاصحابنا في
استصحاب الحال ما ذكرنا فان قيل قد روي عن ابي حنيفة انه لا خمس

459

في العنبر لان الاثر اى النص لم يرد به وهو التمسك بعدم الدليل

قلنا انما ذكر ذلك في بيان عذره في انه لم يقل بالخمس في العنبر و
ذلك ان القياس ينفي وجوب الخمس في العنبر ولم يرد اثر بترك القياس
به فوجب العمل بالقياس وهو انه لم يشرع الخمس الا في الغنيمة والعنبر
ليس من الغنائم لان الغنيمة ما يوخذ من ايدي العدو بايجاف الخيل و
الركاب والمستخرج من البحر لم يكن في ايدي العدو قط لان قهر
الماء يمنع قهر غيره وهذا اى الاجزاء ان قوله لان الاثر لم يرد به ليس
تعليلا بالعدم انما هو بيان عذر لان محمدا سأل اى اباحنيفة

عن الخمس في العنبر فقال ما بال العنبر لا خمس فيه قال لانه يتولد
من الماء كالسمك من حيث ان سبب تولده الماء كالسمك فانه من زبد
البحر فقد قيل ان البحر اذا تلاطمت فيه الامواج ثار منه الزبد ولا
يزال الضرب الريح بعضها على بعض حتى يمكث ما صفا من الزبد
فينعقد اسم عنبر عليه ثم يجمد فيقذفه الماء الى الساحل فينتفع
ما لا ينتفع من الزبد جفاء فقال له محمد ما بال السمك لا خمس فيه قال ابو حنيفة
لانه اى لان السمك يتولد من الماء فلا خمس فيه كالماء لانه لم يرد عليه قهر احد

تمت

فضل الهیست بندهٔ مسکین	کاتب این فصول شرح مبین

٤٦٠

قلنا الخمس في السمك فيثبت ان ذلك عمل بالقياس لا بتمسك بعدم الدليل

رسالة المطالعة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل مطالعة الافكار مطالع انوار الاسرار والصلوة على نبيه المختار وعلى اله وصحبه المصطفين الاخيار **اما بعد** فمذ عرفت من الاستاذين المحققين المتادبين طريق المطالعة في علم الظن واليقين انبعث على تحصيل كتاب صنف في الفن المتين فكنت اتردد على كل وارد ومورود وشاهد ومشهود ولم يعلمني احد عن التدوين فضلا عن فرعه في التكوين وبعد اللتيا واللتي ظفرت برسالة صغرى فيها بيان تلك الطريقة الكبرى لكنها لم تكن كافية بالاهمال ولا وافية بالاجمال فاردت ان اشرحها شرحا يبين مهملاتها ويفصل مجملاتها و اضيف اليها مقدمة والحق بها خاتمة مستعينا بالله المتين انه خير موفق ومعين

مقدمة اعلم ان المطالعة علم يعرف به مراد المحرر بتحريره وغاية الفوز بمراده حقا والسلامة عن الخطاء والتخطية وموضوعه المحرر من حيث هو قال المص بعد ما تيمن بالتسمية والتحميد والتصلية صريحا وضمنا والتزاما اذا شرعت هذه من المسامحات المشهورة للمصنفين اي اذا اردت الشروع في المطالعة وهو صرف الفكر في مبحث ليتجلى معناه فانظر

كانت او تصديقية او الاخير فقط وهو الظاهر وترك التعرض لها هناك اكتفاء بها ههنا ولم يعكس مع ان الاغلب الاكتفاء بالسابق عن اللاحق لان التصديقية مقاصد واكثر بحثا وايرادا بالنسبة الى الاخرى والغرض من هذه الملاحظة ان يظهر لك هل هى متوجهة كما هو فى زعم المورد ام لا فان ظهرت غير متوجهة اصلا فلا تلتفت اليها الا ان يكون المورد عظيم الشان موثقة الكل او الاكثر فهناك القصور فيك لا فيه فتوقف حينئذ واختر نظرك بتكريره مرة اخرى ثم بالمطارحة مع الاقران ثم بالعرض على المشائخ والاستاذين فان اضمحلت شبهتك فذلك والا فالتسليم والاحالة الى وقت فتحه تعالى والا فاستبصر فى دفعها هل هو ممكن اولا وبعد ظهور الدافع هل يمكن دفع مايد فعه ام لا وهكذا الى حصول التوطن فاذا نظرت فى المبحث من اوله الى آخره على هذا التوجه المذكور فلا يخلو حالك عن احد هذه الامور الثلثة اما ان لا تكون انت واجدا ومصيبا الشئ من الفوادح اصلا فذلك اى عدم الوجدان والاصابة اما القصور ذهنك عن ادراكه او لعدمه لكمال من حرره فى التحرير بحيث لا يتطرق اليه قدح ولا نقض اصلا

لا فى الحالة الاولى فان التى هى الامور الثلثة المذكورة فى شئ من هذه الاحوال الغير المدفوعة ولا قصور من الاشياء الواردة تكون انت واجد الشئ ولمكن دفعها واما ان انت التى دفعها الناس الواردة القادحة المدفوعة انت واجد الشئ من الاشياء هذه كاملا واما ان تكون اصلا ولو قع تحريره

القصور فيما يحتمل كما تقدم واذا كان فاشبه من القصور اى اذا ظهر لك ان الاولى منشاها قصور ذهنك عن ادراكه ولا تقتر جدك وجهدك فى ذلك اى فى النظر او فى المطالعة بناء على انها مصروفة وان ذلك مشترك لا سيما والثبت على فان الممارسة لشئ والملازمة له تورث فى ذلك الشئ فاذا فرغت عن النظر فى البحث الاولى بالطريقة المبينة اليها الهادية الى الحق فانظر فى البحث الثانية

من اوله الى آخره على التوجه الذى ارشدناك فان ظهر عليك ان بعد القصور فى نفسك باق بعد لم يحصل او نشابه من الغوامض فلا تقتر جدك وجهدك فى النظر والمطالعة بل اثبت فانظر والبحث الثالث على ذلك الوجه وهكذا الى ان يتم الكتاب فان حصل لك الكمال فذلك والا فاعد تكراره فان حصل لك حصل لك الكمالات عليك كرتا بعد اخرى الى ان حصل الكمال وعلى نفسك [illegible] ولا تتايس من فضل الله فانك ان لم تنل من الذين قد كانوا [illegible] وفضل الله على

[illegible]

ولاخطاء ولا فتور فارتقى الى حيث خلقت نوعا او شخصا له من
المراتب العالية من الكمالات النفسية التى هى معرفة الله تعالى
ذاتا وصفة حيث قال الله تعالى وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ
اى ليعرفون **خاتمة** اعلم ان الشارح والمحشى اذا زاد على الاصل
شيئا فالزائد لا يخلو اما ان يكون بحثا او اعتراضا او تفصيلا لما
اجمله او تكميلا لما انتقصه واهمله والتكميل ان كان ماخوذا من سابق
او لاحق فابراز والا فاعتراض وعلى الاولين اما تفسير لما ابهمه فان
كان بكلمة اى او بان للبيان او بالعطف فتفسير باللفظ وان كان
بكلمة يعنى او ما يراد فتفسير بالمعنى الظاهر وصيغ الاعتراض
مشهورة ولبعضها محل لا يشارك فيه الآخر فيرد وما اشتق
منه لما لا دفع له بزعم المعترض ويتوجه فالمشتق منه اعم منه ونحو
ان قلت مما هو بصيغة المعلوم شرطا لما تحقق له الجواب مع قوة
البحث ونحو ان قيل له مع ضعف فيه وقد يقال ونحوه لما فيه
ضعف شديد ونحو لقائل لما فيه ضعف ضعيف وفيه بحث
ونحوه لما فيه قوة سواء تحقق الجواب ولا وصيغة المجهول ماضيا
كان او مضارعا ولا يبعد ويمكن كلها صيغ التمريض يدل على
ضعف مدخولها بحثا كان او جوابا واقول لما هو خاصة القائل وقد

٤٦٤

رسالة المطالعة تمت
بافضل الصلوات واكمل التسليمات
وصلى الله على اكرم الخلائق
رحمهما الله تعالى
في المكة المعظمة
في سادس من شهر شوال
الحنفي حامدا ومصليا
علم الدين عبد الرزاق
عباد الله القوى
قد فرغ من

من فسّر القرآن برأیه فقد کفر

الحمد للہ والمنۃ کہ این مبارک کتاب طالبانِ تفسیرِ قرآنِ مجید را نورِ عینین مسمّٰی

ترویح الارواح

شرح

تفسیرِ جلالین

حسبِ فرمایش خان بہادر سردار محمد رفیق خان صاحب اسسٹنٹ پولیٹیکل ایجنٹ چمن بلوچستان

مکتبۃ الحرم اردو بازار - لاہور